INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI - FREIBURG (GERMANIA)

BULETINUL BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente româneşti

Vol. VIII (XII) Serie nouă 1980/81

FREIBURG i. Br.
Germania

BULETINUL
BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente româneşti

RUMÄNISCHES FORSCHUNGSINSTITUT – RUMÄNISCHE BIBLIOTHEK
Freiburg e. V.
INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI – BIBLIOTECA ROMÂNĂ
Freiburg i. Br.
Director: Virgil Mihailescu
7800 Freiburg i. Br., Uhlandstraße 7
* * *
Toate drepturile rezervate

INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI - FREIBURG (GERMANIA)

BULETINUL BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente româneşti

Vol. VIII (XII) Serie nouă 1980/81

FREIBURG i. Br.
Germania

BULETINUL BIBLIOTECII ROMANE

Studii şi documente
româneşti

Vol. VIII (XII) Serie nouă 1980/81

CUPRINSUL

LE MARIAGE - Recherches contemporaines sur des populations balkaniques:

Paul H. STAHL - Introduction 1

Ioana ANDREESCU-MIEREANU - A la recherche du promis (Gorj) 5

Danièle MASSON - Les relations prémaritales à Breb (Maramureş) 24

Danielle MUSSET - Le choix du conjoint à Moişeni (Ţara Oaşului) 39

Andrei PANDREA - Le mariage et la résidence à Boişoara (Ţara Lovişteiu) 61

Vasso ROKOU - Le costume de mariage à Metsovo (Aminciu) 135

Evanthia PAICOU - La noce à Livadi, village d'Olympe 147

Rudolf WINDISCH - Die frühesten Erwähnungen der Rumänen und ihrer Vorfahren in den antiken, byzantinischen, mittelalterlichen und neueren Quellen 153

Pavel CHIHAIA - Tradiţie şi inovaţie la portalurile epocii lui Matei Basarab 193

Petre Ş. NĂSTUREL - "DESCĂLECAT" - Mărturia unui cuvânt despre începuturile ţărilor române 221

Dan CERNOVODEANU - Contribuţiuni la studiul heraldicii bizantine între secolele XII şi XV 237

Matei CAZACU - Lucius Apronianus = Roman Ier, prince de Moldavie? 257

Denise POP-CAMPEANU - Costume traditionnel et pratique religieuse en Roumanie 273

Ioan D U R Ă - Les voïévodes de Valachie et de Moldavie et les patriarches orthodoxes d'Orient dans la seconde moitié du XVIIe siècle 291

ANEXE DOCUMENTARE

Wilhelm GIESE - Walachen 339

Franz GÖRNER - Aufgaben und Tätigkeiten der Osteuropaabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin 343

Iancu-Ioan BIDIAN - Hărţi medievale despre ţările române, păstrate la Biblioteca Institutului Român din Freiburg - Germania 353

TTTTTTTTTTTTTTT

L E M A R I A G E

Recherches contemporaines sur des populations balkaniques

Paul H. Stahl - Introduction
Ioana Andreescu-Miereanu - A la recherche du promis (Gorj)
Danièle Masson - Les relations prémaritales à Breb (Maramureş)
Danielle Musset - Le choix du conjoint, à Moişeni (Ţara Oaşului)
Andrei Pandrea - Le mariage et la résidence à Boişoara (Ţara Loviştei)
Vasso Rokou - Le costume de mariage à Metsovo (Aminciu), département de Ioannina.
Evanthia Paicou - La noce à Livadi, village d'Olympe

INTRODUCTION

Les pages qui suivent comprennent plusieurs études faites dans le séminaire d'ethnologie de l'Europe du sud-est; elles font toutes partie de travaux plus amples destinés à constituer des thèses de doctorat et sont basées essentiellement sur des travaux récents de terrain dans divers villages balkaniques. La profondeur de l'analyse n'est pas égale pour toutes les études, car parfois les textes exposent des recherches qui sont à leur début et parfois ils sont extraits de thèses qui ont abouti à une rédaction finale.

L'aspect commun de l'ensemble des études, est leur caractère inédit. La littérature sur le mariage est l'une

des plus riches, malgré cette richesse, on s'est borné le plus souvent à la description de la noce, cette dernière étant elle aussi insuffisamment connue. Le caractère inédit découle non seulement de l'importance du terrain, mais aussi du fait qu'il s'agit d'un terrain peu ou pas du tout connu, et du fait qu'on aborde des aspects nouveaux. Je signale plus bas ce qui me semble important dans chaque article, en suivant l'ordre qu'ils occupent dans cet ensemble, ordre qui répète autant que possible le déroulement du mariage lui-même.

Le premier article, signé par Ioana Andreescu-Miereanu, met en lumière de manière claire le sens des opérations magiques pratiquées en Petite Valachie (Gorj) avant de connaître celui qu'on épousera. Le promis, celui qui dans l'imagination populaire est destiné, doit être trouvé et ensuite amené vers celle qui l'appelle et qui sera sa femme. Il s'agit donc d'un moment qui hante l'imagination des jeunes filles encore aujourd'hui. Le sens de ce moment et son interprétation, tels qu'ils résultent du texte, ne peuvent plus être contestés.

L'étude de Danièle Masson aborde en partie des aspects proches de ceux décrits dans la première étude, mais le terrain est éloigné du premier car il s'agit du Maramureş. Si les procédés magiques sont encore une fois évoqués, on leur ajoute l'analyse des éléments sociaux qui favorisent les rencontres des jeunes gens de sexe opposé. Une particularité locale, plutôt rare, est celle des lettres écrites en vers et adressées aux jeunes filles. La diffusion de cette mode ne peut pas être séparée de la diffusion de l'alphabétisation.

Les occasions qui favorisent la connaissance des jeunes gens sont mentionnées dans différents ouvrages; l'analyse de Danielle Musset pousse plus loin cette recherche dans un village roumain du nord de la Transylvanie. Une fois que les groupes de jeunes gens en état de se marier se sont

connus, il faut faire un choix et le choix n'est pas dû au hasard. Comment s'opère-t-il dans l'un des rares villages roumains qui n'ont pas été collectivisés? Ce texte, qui élimine une lacune des recherches du passé, nous révèle les critères du choix du conjoint, complexes, qui fondent toute une stratégie.

La présentation classique de la noce décrit les participants qui vont d'abord à la maison de la mariée, ensuite à l'église et en dernière instance à la maison du mari où le couple doit vivre. Si ces étapes sont suivies dans la plupart des cas, elles ne constituent pas une vision vraie de la réalité, car elle est incomplète. En effet, il y a des mariages en gendre ("ginerire pe curte") où le mari s'installe chez sa femme, de même qu'il y a des cas où le jeune couple s'installe ailleurs. Andrei Pandrea répond ici pour la première fois de manière complète à cette question: quelle est la résidence des nouveau-mariés? Les données riches dont il dispose lui permettent de nous offrir une réponse d'autant plus précieuse qu'elle est chiffrée.

La langue et la culture des Aroumains (Vlaques) balkaniques sont orales; lorsqu'ils écrivent, ils le font dans la langue des autres populations balkaniques. De grandes différences peuvent ainsi apparaître entre les Aroumains qui habitent l'Albanie, la Jougoslavie, la Grèce ou la Bulgarie; ces différences existent même entre les villages aroumains d'un seul pays, la Grèce par exemple, selon le degré plus ou moins grand de leur intégration dans la société environnante, et selon l'histoire différente de chaque groupe. Le dictionnaire le plus complet du dialecte aroumain, publié par Tache Papahagi, malgré ses qualités et l'importance numérique des mots qu'il contient, ne comprend pas tout le vocabulaire de cette population. Il en est de même pour la connaissance sociologique ou ethnologique qui ne donne pas encore une description satisfaisante de leur vie.

Vasso Rokou a choisi Metsovo (Aminciu) comme terrain; elle a commencé par étudier le costume et les tissus, sous tous leurs aspects. De son étude on a retenu un chapitre seulement, celui concernant le costume du mariage, les pièces qui le composent, leur utilisation, les mots qui les désignent. L'intérêt d'une pareille démarche n'a plus besoin d'être souligné, la richesse des résultats étant en rapport avec la richesse du costume local et en général avec l'art du tissage dans ce village, un des plus renommés de la Grèce.

Le même intérêt offrent les notes de Evanthia Paicou sur les principaux moments de la noce à Livadi (Olympe); elles seront prochainement enrichies et situées dans l'ensemble de la vie sociale locale, nous permettant de mieux situer ce village par rapport aux autres villages aroumains, ou par rapport aux autres populations balkaniques.

A LA RECHERCHE DU PROMIS (Gorj)

Ioana ANDREESCU-MIEREANU

Dans l'essai de la classification des différents "moments" de la pratique d'amour, la recherche du promis occupe l'avant-dernière place, avant les pratiques que l'ont peut considérer comme plus particulièrement centrées autour de "l'appel du promis".

La recherche du promis va permettre à l'imagination populaire de prendre une place très importante dans la production des incantations qui acquièrent ainsi un caractère plus "poétique", certains éléments et motifs qui s'y rencontrent pouvant être également retrouvés dans de nombreux contes populaires. La recherche du promis, comme la grande incantation qui faisait intervenir la Vierge, verra l'amorce d'un processus narratif, et surtout une accumulation d'actes qui vont être effectués dans un souci d'analogie effective: on lance toujours "quelque chose", qui sera un être, un animal ou un objet subissant ou non une transformation, une métamorphose, à la recherche du promis qu'il doit exciter à venir auprès de la jeune fille pour la prendre pour épouse. Cette excitation se fera au moyen d'une "manipulation", et surtout d'un accroissement progressif du traitement infligé à l'homme. Il s'agit presque de lui faire subir une agression, qui le rendra passagèrement fou, pour lui inoculer une nouvelle volonté, volonté qui le dépasse et qui est celle de la jeune fille médiatisée par l'intermédiaire de la jeteuse de sorts. On agit également comme si

l'homme était soumis à une maladie, en fait celle de "l'oubli"...[1)]

Le classement que l'on pourrait tenter de faire ici à la faveur du corpus que nous avons réuni concernera les agents envoyés par la jeteuse de sorts à la recherche du promis, messagers que l'on prendra pour illustrer les catégories suivantes: "le résidu d'une cosmogonie" (l'étoile), l'ordre végétal (le prunier et l'absinthe), l'ordre animal (le coq), l'ordre minéral (le caillou), l'ordre humain (le foyer: l'âtre et la ceinture). Enfin, deux pratiques plus marginales seront évoquées, l'une qui utilise une plante (l'otrăţel) également manipulée en magie maléfique et l'autre qui met en place une sorte d'assimilation entre plusieurs motifs relevant de catégories différentes, comme en une sorte d'interférence de registres, qui montrera ainsi la productivité actuelle des jeteuses de sorts et l'absence de frontière existant entre le domaine magique et le domaine religieux.

<u>"Le résidu d'une cosmogonie"</u>

Nous n'avons trouvé qu'un seul "messager" relevant du domaine cosmogonique: l'étoile. Il s'agit ici d'une étoile un peu particulière puisque c'est celle qui est donnée à tout être à sa naissance, qui pâlit lorsqu'il lui arrive un quelconque malheur et qui finit par s'évanouir lorsqu'il meurt. Cette étoile est sollicitée le soir, sur le seuil de la maison, assise ou debout, avec sa ceinture que l'on tient à la main et que l'on fait tournoyer vers l'étoile, la ceinture représentant toujours l'idée de lier quelqu'un comme on lie le corps, mais aussi le symbole du tissage dont elle est issue et qui renvoie lui-aussi à la notion de "tisser le sort". En regardant fixement l'étoile et en faisant tournoyer sa ceinture, la jeune fille (ou la jeteuse de sorts) doit dire l'une des deux incantations suivantes:

Etoile, ma petite étoile,
Que tous les astres s'arrêtent,
Sauf ma petite étoile!
Qu'elle s'en aille à travers villes et villages,
A travers bourgs, au-dessus des mers,
Qu'elle franchisse les mers,
Qu'elle franchisse les tourbillons,
Qu'elle retrouve celui qui m'est destiné,
Quand elle l'aura retrouvé,
Qu'elle s'épanouisse,
Qu'elle bouge,
Pour me désigner l'endroit où se trouve mon promis.

Il est intéressant de constater que dans l'imagination populaire s'établit un contrat entre la consultante et l'étoile car cette dernière, lorsqu'elle a "trouvé" le promis, se met à danser, à sauter et à briller avec plus de force dans le ciel.

La seconde incantation présente l'intérêt supplémentaire d'introduire le premier élément de métamorphose qui se retrouvera très souvent: le messager se transforme en dragon pour partir à la recherche du promis:

Etoile, ma petite étoile
Que toutes les étoiles demeurent
Que toi seule tu deviennes
Dragon dressé, descendu du ciel
Vas en long et en large
Erre dans mon village
Trouves-y mon promis
Que le Bon Dieu m'a élu
Si tu l'y trouves
Etoile, scintille
Soumise à toi, je prie
Si ailleurs il se trouvait
Savoir où, j'aimerais
Qu'il soit dans les collines

Qu'il soit dans les vallées
Trouve-moi mon promis
Que le Bon Dieu m'a élu
Où qu'il soit, quel qu'il soit
Toi, là bas, éclaire-le moi

L'ordre végétal

La métamorphose touche donc aussi les éléments les plus anodins, les transformant en messagers qui sont généralement pressentis comme forces maléfiques: chiens, diables, dragons. De tels mandataires peuvent être invoqués sans dommage car ils sont en fait entièrement soumis à la volonté de la jeteuse de sorts, devenant ainsi les forces maléfiques nécessaires au "domptage" du promis oublieux justement parce qu'elles sont elles-mêmes domptées par la volonté de la femme. Deux cas nous ont été transmis en ce qui concerne la transformation d'un végétal en animal fabuleux, sorti tout droit de l'imagination populaire influencée par les contes merveilleux, l'absinthe et le prunier:

- l'absinthe entre dans des pratiques magiques très complexes, visant à guérir l'épilepsie ou d'autres maladies et possède des vertus bénéfiques pour se marier. Cette plante était également utilisée lors d'un cérémonial magique très complexe, les "căluşari", jeunes gens allant lors des Rosalies, l'été, de village en village pour effectuer des danses rituelles[2)]. L'absinthe devait être cueillie à minuit, dans le jardin où on le faisait pousser, par un groupe de trois jeunes filles à marier, mais au bénéfice d'une seule d'entre elles. La plante devait être arrachée avec un couteau, et pendant qu'on le faisait, on devait dire l'incantation suivante:

Toi l'absinthe, toi l'absinthe
Je vais venir pour te couper
En diable et chien vas te changer

Pars sur les routes en long et en large
Jusqu'à mon promis dans son village
De ta queue tu frapperas
De ton fouet le fouetteras
Cette nuit qu'il ne puisse rester
Cette nuit qu'il ne puisse manger
Jusqu'à ce que chez moi soit mené
Pour qu'il vienne me chercher
..............................
Celui qui le verra
Qu'il l'envoie chez moi
Celui qui le croisera
Qu'il le mène chez moi.

L'"aventure" arrivée à l'informatrice lorsqu'elle avait effectué cette pratique mérite d'être relatée: elle s'était donc rendue avec deux compagnes la nuit dans son jardin pour faire venir "le diable", "le chien", et au moment même où elles déterraient la plante, un animal fabuleux, mi-chien/mi-porc, est sorti de l'obscurité pour les pousser de son groin qu'il avait très proéminent (!) dans les plans d'absinthe, puis les traîner de telle sorte qu'elles se sont retrouvées toutes ensanglantées. Complètement effrayées, les jeunes filles se sont précipitées à l'intérieur de la maison pour s'inonder d'encens qu'elles ont fait brûler (pour éloigner l'animal fabuleux). Depuis dit-elle "je n'ai plus voulu faire avec le diable". Mais elle reconnaît également qu'elles avaient davantage voulu faire cette pratique pour voir à quoi ce dernier ressemblait plutôt que dans le but de se marier: "tu penses qu'on voulait se marier, ajoute-t-elle, on a juste voulu voir la tête de ce baiseur!".

- le prunier

De tous les arbres, on le choisit pour ses vertus particulières.

Dans l'incantation, on fait appel aux soins qu'on a donnés à l'arbre, comme pour la mandragore on faisait appel au rituel de la cueillette lorsqu'on la préparait. A la base,il y a toujours l'idée d'un échange symbolique. On s'adresse donc à l'arbre de la manière suivante:

Toi, prunier, depuis que je t'ai planté
Je t'ai toujours sarclé
Je t'ai toujours arrosé,
Et aucun service ne t'ai demandé,
Mais aujourd'hui, je te demande d'aller chercher
De village en village,
De rivière en rivière,
De contrée en contrée,
Mon promis égaré.
Mue-toi en dragon fabuleux,
Et déniche-le,
Frappe-le de ton bec en acier,
De tes ailes,
Et amène-le moi.
S'il est dans un lit,
Fais-le tomber,
S'il est à table,
Qu'il laisse sa cuiller en l'air
Et qu'il vienne me chercher,
Qu'il vienne m'épouser

L'ordre animal

L'ordre animal n'est illustré dans notre corpus que par un seul élément: le coq. Ce dernier présente en effet les caractéristiques demandées aux éléments métamorphosés de par sa nature même, puisqu'il est dès le départ muni des griffes, du bec (d'acier) et des ailes de l'animal fabuleux par excellence: le dragon. Il suffira donc de l'envoyer comme messager sans lui faire subir de transformation,

auprès du promis qu'il soumettra au traitement habituel: piquer, harceler, blesser, pour que celui-ci quitte son espace familier afin de rejoindre sa promise:

Toi, coq à la Grand'roue déployée
Devant le Bon Dieu me suis inclinée
Va dans le village de mon promis
Va dans le lit de mon promis
Si couché le trouveras
Sur son lit tu sauteras
De ton bec harcèle-le
De tes ailes blesse-le
Vers-moi mène-le
Qu'il se sente comme un insensé
Qu'il sente son coeur éclater
Et chez moi qu'il veuille aller

L'ordre minéral

Là encore, un seul élément illustrera la recherche du promis. Il est assez difficile de saisir le symbolisme précis qui anime le recours au caillou, peut-être est-ce par contamination avec l'idée de l'endroit où on le trouve le plus facilement, c'est-à-dire la route, donc l'idée de voyage, de recherche? On comprend mieux la référence que fait l'incantation aux badines diverses utilisées par le messager pour exciter le promis au départ. Mais l'utilisation du caillou demeure reliée à un contexte quotidien; certaines cruches de terre assez particulières que l'on remplissait d'eau, possédant une ouverture supplémentaire, une sorte de "sucette" sur l'anse étaient munies d'un caillou pour que la cruche "chante" lorsqu'on souffle par la "sucette". De telles cruches sont également utilisées comme jeu par les enfants.

Dans ce cas précis, la femme urine dans la cruche le soir après du feu, après avoir déposé le caillou dans la cruche. Le

cruchon est posé sur le feu, et pendant tout le temps que l'urine bouillonera, la jeteuse de sorts doit répéter l'incantation suivante, le résultat intervenant lorsque l'on entend le nom du promis crié dans le chaudron:[3)]

Toi, caillou bigarré,jamais je ne t'ai employé
Mais aujourd'hui, je te prie
D'aller chercher mon promis
Car je ne sais où le trouver.
Toi, badine de coudrier,
Fais-le venir tout affolé,
Toi, badine de peuplier
Fais-le piaffer comme un coursier
Toi, badine de sapin
Fais-le venir comme un chérubin.
Amenez-le à travers le village
Sa chemise au bout de la trique,
Ses braies sur la tête!

L'ordre humain

L'ordre humain, comme dans les pratiques visant à appeler le promis, est utilisé dans l'endroit central de la maison, endroit à partir duquel vont se développer tous les cercles concentriques des différents espaces de la maison, de la cour, du village, des environs proches du village et du monde extérieur au village. Elément central du foyer,l'âtre est donc tout particulièrement désigné pour remplir des fonctions magiques et surtout des fonctions relatives au mariage, puisqu'à lui seul il symbolise l'existence du couple et de la maison. Les pratiques effectuées dans l'âtre sont soumises à deux modalités différentes: lorsque le feu est allumé, c'est autour de lui que va se centrer la pratique, mais lorsqu'il est éteint, l'âtre, par la présence de la cheminée qui relie le foyer au monde , va devenir le moyen de communication entre l'espace intérieur,

celui de la maison et de la jeune fille et l'espace extérieur, celui du village ou des autres villages, qui est celui où se trouve le promis et qu'il doit quitter pour venir la retrouver.

Le feu

Le feu sera représenté au moyen de deux éléments: le tisonnier et les tisons, l'instrument et l'objet[4)].

La première pratique, qui utilise le tisonnier, doit être effectuée trois fois: le samedi, le mardi et le jeudi. Ces jours ne sont pas des jours soumis au jeûne, ils sont donc davantage ressentis comme sans risque pour s'adonner à la magie.

On frappe l'âtre et le feu en disant:
Toi, sabre trempé
Un forgeron gitan t'a forgé,
Tu n'as jamais trouvé ton emploi,
Moi, je t'assigne une rude tâche,
Tu parcourras le monde,
Tu arriveras dans mon village,
Avec 99 becs d'acier,
Tu iras trouver mon promis,
Tu le piqueras de tes becs,
Tu le grifferas de tes griffes,
Tu le frapperas à coups de queue,
Jusqu'à ce qu'il me revienne.

L'informatrice précise elle-même: "combien de filles j'ai marié ainsi!" et s'adressant au tisonnier comme si personne n'était là elle ajoute:

Pince-le de ton bec,
Sur sa tête,
Sur ses dents,
Sur ses molaires,
Sur sa peau,

Sous sa peau,
Pince-lui sa verge dressée
Pour lui donner l'idée du mariage
Quand les coqs vont chanter,
Il sortira de son sommeil,
Il ne pourra pas rester en place,
Jusqu'à ce qu'il vienne me voir et m'emmener...

"Il faut le piquer sur son "instrument", pour le mettre en route, maintenant on l'a réveillé, il doit partir..."

<u>Les tisons</u>

Le mardi soir, dans la nuit (pour se rapprocher du mercredi) on choisit trois tisons dans l'âtre. On les sépare vite les uns des autres au moyen d'un couteau pour qu'ils aillent ainsi chercher le promis de la jeune fille afin de le ramener:

Vous, trois tisons, devenez neuf frelons,
Allez de village en village,
De maison en maison,
De tablées en tablées,
De lit en lit,
Allez retrouver mon promis!
Piquez-le de vos dards,
Cognez-le de vos ailes,
Faites-lui prendre mon chemin,
Qu'il perde le boire et le manger,
Qu'il n'ait pas de cesse que de venir m'emmener!
Il passera parmi des femmes et des filles belles,
Elles lui sembleront souches vermoulues,
Moi seule serai sa belle promise.[5)]

L'accroissement progressif du traitement infligé à l'homme est ici nettement marqué, les tisons transmettant la force des brûlures qu'ils provoquent lorsqu'on les touche, à la piqure des frelons qui finit par rendre l'homme complètement fou. La référence à un environnement quotidien contribue là aussi à atténuer le rapport à une "fantastique" populaire, le frelon relevant d'une réalité toute banale à la campagne.

<u>L'âtre</u>

L'âtre, coiffé de sa cheminée, devient donc comme nous l'avons vu, le moyen de communication entre des espaces qui s'excluent mutuellement. Et cette ultime pratique de recherche du promis que nous donnons ici s'y fait au moyen d'une ceinture, de préférence tissée de manière traditionnelle pour cumuler en elle sa nature de signe de la jeune fille et sa nature d'élément tissé, donc préfigurant déjà le destin qui "se trame". La jeteuse de sorts (ou la jeune fille) prend alors le "signe", la ceinture, et la jette à bout de bras vers l'ouverture de la cheminée, neuf fois de suite tout en disant (on peut également lancer le signe "vers le ciel", signe qui peut être aussi un châle ou un foulard):

Je t'élance sur la cheminée,
Pour que tu te mues en <u>coq fabuleux</u>
Avec 99 ailes d'acier
..................................
Que tu me l'amènes à travers le village
Comme un <u>chien enragé</u>
Quiconque le rencontrera
Vers moi le mènera.

Tous les éléments relatifs à la structure d'incantation rencontrée avec la recherche du promis sont ici illustrés: métamorphose, mandat, nature de l'action excercée sur le promis etc....

Les autres pratiques plus "marginales" que nous voulions évoquer ici sont en fait des pratiques complexes, qui comme dans le cas de l'initiation donnée par la Vierge,

vont se dérouler sur un temps plus long, pour conduire à une recherche du promis menée avec plus de force.

Pratique complexe avec "l'otrăţel" (onosma arenaria)

Le mardi, le jeudi et le samedi, on arrache cette plante avec la quenouille et le travouil que l'on tient entre ses jambes en disant:

Je te charme Otrăţel avec la quenouille
Pour que tu m'amènes les noces
Je t'arrache avec la quenouille
Pour que tu m'amènes le promis
Je te charme Otrăţel avec la quenouille et le travouil
Pour que tu m'amènes le mariage
Pour que tu m'amènes le promis.

En rentrant chez soi, on fait bouillir la tige de la plante dans un chaudron neuf, et l'on touille avec la quenouille et le travouil. L'eau du chaudron doit là aussi être de l'eau "non entamée". Puis on verse l'eau bouillie dans une écuelle, et on la fait ensuite passer dans un tamis en disant:

Tout comme l'eau ne reste pas dans le tamis,
Que mon promis ne puisse rester sans moi lui aussi

L'analogie est évidemment basée sur l'incompatibilité d'un acte que l'on espère transmettre au promis lui-même. On recueille l'eau tamisée dans un pot, ou dans une écuelle, et on verse de cette eau sur la porte de la maison en disant;

Comme la porte est liée au seuil
Et le seuil à la porte
Comme la porte va et vient sur le seuil
Que mon promis revienne toujours vers moi
Qu'il ne me quitte pas d'un pas.

Le seuil est toujours vu comme l'élément stable de la maison, puisqu'il fait partie de ses fondations. Il est également le lieu de séparation entre les deux espaces de l'intérieur et de l'extérieur, dont l'intersection vide doit être conjurée pour que les deux promis se retrouvent et s'unissent.

Avec l'eau qui reste, on se lave au bout d'un champ labouré, introduisant à ce moment-là l'analogie entre les cycles de la vie et les cycles de la nature. Là où on commence à labourer la terre, la femme lance l'otrăţel à la recherche de son promis, se préparant ainsi elle-même pour un nouveau cycle de vie. La terre, comme la femme est appelée à être "fécondée". L'incantation de rigueur est alors la suivante:

Comme les boeufs et la charrue ont quitté le champ labouré
Que mon promis ne reste pas en place
Jusqu'à ce qu'il vienne me voir et m'emmener

La pratique se conclut par le bain rituel puisque la jeune fille se lave, toute nue, dans la rivière ou dans quelque filet d'eau avec l'eau qui reste en disant:

Comme l'eau de la rivière ne reste pas en place
Que mon promis ne puisse pas rester sans moi
Et que sa mère, son père, ses frères, ses soeurs,
Ses parrain et marraine,
Que tous le poussent pour qu'il vienne me chercher
Sinon que la mort le prenne.

L'écoulement de l'eau, du reste de la décoction sur le corps, amène l'idée de l'écoulement du temps qui doit être "brusqué" pour alléger lui-même les événements de la vie. Et la pratique se prolonge par une pratique divinatoire que l'on effectue le soir au coucher, en préparant son lit:

Je me prépare une couche en basilic,
A mon promis, je la fais en épines et en brandons,
Pour qu'il ne puisse plus se reposer,
Pour qu'il perde le boire et le manger
Avant que de venir m'emmener.

J'étale pour moi du basilic et des oeillets,
Pour mon bien-aimé des épines, des chardons et des brandons,
Afin qu'il ne puisse plus se reposer
Avant que de venir m'emmener.

"La Vierge au bec d'acier"

La deuxième pratique plus marginale que nous voudrions mentionner ici est un amalgame intéressant de motifs que l'on retrouve dans des incantations spécialisées, que la jeteuse de sorts a mélangés sans doute dans le but de la rendre plus efficace. On y trouve en effet trois motifs appartenant à trois registres différents:

- le premier motif est un parfait décalque des pratiques d'embellissement complexe que nous avons rencontrés avec l'apparition du personnage de la Vierge qui vient elle-même au secours de la jeune fille qui n'a pas encore trouvé d'époux, afin de la délier de tous les mauvais sorts qui ont dû être jetés sur elle:

Par de verts prés suis allée
Près de grasses vaches suis passée
Près de belles filles ai marché
La Sainte Vierge sur le chemin ai rencontré
La Sainte Vierge compatissante et caressante
Dans ses bras m'a serrée
Le visage m'a embrassé
Par sa bouche m'a demandé:
Pourquoi Une telle te lamenter?
Point me lamente de rondeur ni de beauté
Mais de toutes les jettatures
de tous les envoûtements
de tous les charmes jetés.
Une telle ne pleure plus
Ni ne te lamente plus.

Jusqu'à présent, rien de bien extraordinaire: les paroles de l'incantation sont "classiques" et ne prêtent pas à confusion. Mais l'incantation devrait se poursuivre avec le bain rituel donné à la jeune fille par la Vierge dans le but de la délier, il n'en est rien car l'incantation continue de la manière suivante:

Car à partir de maintenant
Du buccin je jouerai
Tous les amours cueillerai
Et dans ce verre les mettrai
Et du bec l'ai harcelé
Et des ailes l'ai blessé
De son trou l'ai emmené
Ton promis sur le seuil ai porté
Et son corps et sa pensée.

Donc, on passe directement au registre de l'embellissement individuel (buccin, amours) et à celui de la recherche du promis, où la Vierge se substitue à l'animal fabuleux, mais sans subir de transformation, et part harceler le promis de son bec, et de ses ailes! On revient ensuite à l'idée de déliage, et là encore ce sera dans un registre que l'on n'attendait pas: celui des pratiques effectuées au moment du mois de Mars, pour la prospérité et la chance de la maison!

Comme lave le mois de Mars
Tous les ravins, tous les verglas, toutes les saletés
Que toi aussi, Une telle tu sois lavée
Des jettatures, des envoûtements et des charmes jetés
Et les ai envoyés vers qui te les a donnés
Car jamais je n'ai péché.

Il y a donc un échange intéressant entre la jeteuse de sorts et la Vierge, doublé de toute une série de références à des registres inattendus qui font de cette incantation une sorte de marqueterie montrant à quel point l'imagina-

tion personnelle de l'envoûteuse entre en ligne de compte.

+
+ +

N O T E S

1) Ainsi, la sorcière que vient chercher la jeune fille ou la jeune femme abandonnée par son promis, va chercher des moyens de tourmenter celui-ci et de l'enchaîner au désir de la promise:
"Je secoue ce piquet/ Le piquet secoue la clôture/ La clôture secoue la mare/ La mare secoue la vase/ La vase secoue la terre/ La terre secoue le lac/ Le lac secoue le diable/ Le diable le plus grand/ Le diable le plus fort de tous/Le plus sorcier," S.Fl.Marian, Nunta la Români, p.21.

2) cf. Mihai Pop, Obiceiuri tradiţionale româneşti, Bucureşti,1976, p.94 et suivantes.

3) Une pratique très voisine est utilisée dans le cadre de l'appel au promis, employant elle aussi le cruchon, l'urine et les badines de différentes essences qui interviennent ici.

4) Une incantation particulière réunit le feu et l'eau, tous deux éléments mobiles:
"Fontaine bigarée, de feu ceinte, de feu entourée, où vas tu ainsi parée?/
- Je vais brûler les enclos/ Brûler le champs avec ses herbes/ Brûler les bois et les forêts./ - Ne va pas brûler tout cela/ Mais va plutôt brûler le coeur de mon promis/ Va le brûler, va le tourmenter/ Amène-le-moi sans tarder!..."
Dimitrie Lupaşcu - Medicina babelor, Bucureşti 1890,p.46.

5) Cf. également, pour les derniers vers:
"Quant à ses maîtresses,/ Quant à ses bien-aimées,/ Qu'elles lui semblent toutes bûches séchées,/ Par les poules souillées,/ Par les chiens et par les chats conchiées""
Ibid., p.46

=============

LES RELATIONS PRÉMARITALES À BREB

(Maramureş)

Danièle MASSON

"Aş dori să-ţi spun odată
Cât de mult eu te iubesc
Şi eu numai la tine
Zi şi noapte mă gândesc."

"je voudrais te dire
combien je t'aime
et que jour et nuit
c'est à toi seulement que je pense)

Le mariage, dans une société traditionnelle, est avant tout analysé en termes socio-économiques. En effet, dans le contexte particulier de la société villageoise, le mariage est étroitement lié à l'alliance et au patrimoine.

Tout ceci est juste, mais on peut, en raison de ces termes globaux, négliger la façon dont les jeunes font connaissance et se marient, leur vision personnelle de l'amour et son importance pour eux.

Nous désirons ici nous interroger sur cette conception de l'amour, du couple et du mariage, et sur la pertinence de la dichotomie habituellement utilisée: mariage d'amour / mariage de raison. Cette conception, un peu rigide a été remise en question dans quelques publications récentes, notamment les ouvrages de J.L.Flandrin et de M. Segalen[1]. M.Segalen par exemple, a pour hypothèse que l'amour existe en milieu rural, mais que c'est une valeur

affective vécue et ressentie d'autre manière que dans notre société.

Toutefois, il semble assez évident que le mariage d'inclination n'a pas de valeur en tant que tel. D'après Rosenblatt et Unangst[2] si le couple vit seul, chaque partenaire est plus dépendant de l'autre pour la satisfaction des besoins matériels et affectifs. Par contre, si ils habitent avec les parents, des pressions émanant de ceux-ci peuvent aider les conjoints à maintenir leurs relations dans les périodes de tension. L'amour est donc la source de cohésion du couple néo-local.

Nous nous proposons d'analyser à travers des données recueillies au cours de différents séjours dans un village roumain du Maramureş (NO de la Roumanie) les relations prémaritales entre les jeunes célibataires.

Ce village a conservé à peu près intactes ses anciennes structures. Dans ce contexte, le mariage est étroitement dépendant du système économique basé sur l'exploitation familiale. Le terme même de relations prémaritales indique que les relations entre les jeunes célibataires de la communauté ont pour but le mariage. Le mariage n'étant permis, de fait, qu'entre individus de même niveau socio-économique, les relations prémaritales doivent avoir lieu sous la surveillance, non seulement des familles concernées, mais aussi de l'ensemble de la communauté.

Les rencontres entre jeunes célibataires n'ont pas lieu n'importe où, ni n'importe quand. Elles obéissent à des règles de temps et de lieu tout au long de l'année.

1) J.L.Flandrin: Les Amours Paysannes, Paris, 1975
M.Segalen: Mari et Femme dans la Société Paysanne, Paris, 1980.

2) Rosenblatt et Unangst:"Marital residence and the fonction of romantic love", Ethnology, VI, nr.4, 1967.

I. La danse, la veillée des filles

La danse dominicale (joc) ainsi que les veillées organisées par les jeunes filles sont des occasions de rencontre entre les jeunes. La danse a normalement lieu chaque dimanche, en dehors des périodes de jeûne. Elle se déroule dans le cadre de la communauté rurale. La veillée a lieu dans les limites de la hiérarchie socio-économique. Les deux groupes d'âge ont donc des coutumes symétriques, les garçons invitant les filles à la danse du dimanche et ces dernières faisant savoir aux garçons, partenaires possibles à cause de leur niveau socio-économique équivalent, qu'elles organisent une veillée chez l'une d'entre elles.

Les filles vont à la danse du dimanche en petits groupes et elles se placent toutes du même côté. Les garçons invitent les filles selon ce qu'ils ont convenu entre eux: jamais deux garçons n'invitent simultanément la même fille. Les célibataires sont les seuls autorisés à danser. La danse n'est donc pas un simple divertissement mais une possibilité pour les jeunes célibataires de se rencontrer. Les autres habitants du village peuvent venir comme spectateurs, mais ce sont surtout les femmes qui sont présentes, pour surveiller les filles et observer les choix qui se font.

Les veillées de filles en hiver, pratique féminine symétrique à la danse, sont organisées dans les maisons. La lampe allumée à l'extérieur indique aux garçons qu'ils peuvent entrer. Chaque garçon s'intéresse en particulier à une fille. Les filles s'occupent en brodant ou en filant, car une fille ne doit pas rester inactive. A la fin de la soirée, quand les garçons commencent à partir, chaque fille accompagne dehors le garçon qui lui a tenu compagnie et elle passe un moment avec lui. Moment d'intimité qui permet au garçon d'embrasser la fille, alors que dans la maison, la mère ou la grand-mère ont, toute la soirée, exercé une surveillance discrète mais efficace.

Le caractère offensif du garçon contraste avec la passivité des filles. Celles ci doivent, en outre, se montrer polies même si le garçon ne leur plaît pas. Un refus trop brutal découragerait les éventuels prétendants...

II. L'hiver et le cycle des 12 jours

L'hiver est une période favorable à des relations sociales plus intenses. C'est durant cette période qu'ont lieu un grand nombre de veillées entre adultes ou entre jeunes. Pendant la période qui va de Noël à la Saint Jean Baptiste, et jusqu'au début du jeûne de Pâques, les garçons et les filles se réunissent dans les maisons de l'un d'entre eux pour danser. Les garçons apportent de l'eau de vie et leurs instruments de musique. Ces soirées consacrées à la distraction sont des lieux de flirt autorisé, mais les comportements sont, on s'en doute, différents selon les sexes. Là encore, si les garçons sont entreprenants, les filles restent passives, attitude prouvant leur bonne conduite.

Parmi les fêtes traditionnelles, les fêtes du cycle des 12 jours, marquées par l'échange de souhaits de fécondité et de prospérité, marquent aussi l'importance du mariage. Pour les paysans, en effet, les voeux de richesse et de fécondité sont inséparables du voeu de mariage qui assurera des bras pour les travaux agricoles et la continuation du lignage.

Les jeunes célibataires, le soir du 24 et du 31 décembre constituent un groupe à part et vont chanter les "colinde" (chants de quête) dans les maisons où il y a des filles à marier. Une fois la chanson terminée, le groupe est invité à entrer dans la maison où on lui offre à boire et à manger. Chaque maison habitée par un (une) célibataire est ainsi visitée et les parents qui ont des enfants en âge de se marier tâchent de faire honneur à leur maison. Ils essaient aussi de montrer les avantages évidents à se marier dans cette maison.

Les jeunes gens vont ainsi de maison en maison, chantent et dansent pendant ces nuits de fête.

III. La divination ou comment connaître son futur mari

Dans les lignes précédentes, nous avons insisté sur la différence de comportement et de rôle selon les garçons et les filles. Les garçons sont entreprenants, ils décident, invitent, forment un groupe constitué, les "ceteraşi", alors que les filles ont en public une attitude faite de docilité et de réserve. Cette constatation, bien que banale, nous permet de comprendre que garçons et filles utilisent dans le comportement amoureux des moyens différents. Le recours à la magie, essentiellement féminin, compense la passivité du comportement social féminin.

Le domaine de la magie recouvre un tel ensemble de faits et de comportements différents, que nous nous bornerons ici à passer en revue les pratiques magiques qui sont en relation avec le mariage. Dans ce domaine déjà plus limité, nous allons trouver des pratiques hétérogènes, certaines liées à des périodes de l'année, et par là même rituelles, qui sont exercées par les jeunes filles ensemble et prennent la forme de jeux et devinettes. D'autres sont exercées en cachette et secrètement. Dans le domaine de la magie amoureuse, les jeunes filles opèrent seules ou en groupe, ou encore avec l'aide d'une femme plus âgée.

La Saint Jean Baptiste

La Saint Jean Baptiste est certainement le jour de l'année où on exécute le plus grand nombre de pratiques à caractère magique, dont le but est de favoriser le mariage. Comme nous l'avons déjà dit, les voeux de prospérité échangés sont inséparables des voeux de mariage aux

jeunes célibataires. Le jour de la Saint Jean Baptiste,les jeunes garçons du village accrochent dans un arbre près de la maison d'une fille à marier un épouvantail en chiffons, le "moşu" (le vieux). Ce mannequin porte accroché à ses guenilles une lettre qui nous donne des informations sur le choix matrimonial en vigueur. En même temps, les garçons profitent pour railler l'attitude réelle ou supposée telle des filles peu soucieuses de la norme et donc pas épousables.

En voici un exemple recueilli en janvier 1979:

"...Am văzut fata,	"...j'ai vu la fille,
Rău m'am speriat de ea	Et j'ai pris peur,
Văzând că-i subţire	En voyant qu'elle était mince,
Nu stăpână de avere,	Qu'elle ne possède pas de bien,
Nu stăpână a lucra;	Qu'elle n'est pas portée au travail;
Numa la urâtatea..."	Mais sur la laideur..."
"..Pe 3 oameni am întrebat	"J'ai demandé à 3 hommes
Unde sunt fete de măritat	Où sont les filles à marier
Şi ei la Călinuţ m'o mânat	Ils m'ont mené chez Călinuţ
Că-i fata de măritat,	Car il a une fille à marier,
Că nu-i fata cu avere	Ce n'est pas une fille avec du bien
Da-i fată de plăcere	C'est une fille pour le plaisir
Şi la lucru nu ve mere	Au travail elle ne veut aller
Şi la lucru când i de lucrat	Et s'il y a à faire
Se pune-n pat dar nu singură	Elle se met au lit mais pas seule"

Ces vers ironiques montrent clairement les qualités recherchées chez la future épouse.

Les filles, de leur côté, se livrent à diverses pratiques magiques pour savoir comment sera leur futur mari. La veille de la Saint Jean Baptiste, le Pope vient bénir chaque maison, où il est reçu par le maître de maison qui tient à la main un bouquet fait d'une croix de bois, de basilic, de buis, de blé et de chanvre. Ce bouquet, le

soir, est éparpillé sur la tête des filles à marier. Ensuite, celles-ci vont le cacher dans la rivière. Si le lendemain le bouquet est gelé, cela signifie que leur mari sera riche.

De nombreuses autres coutumes effectuées à la Saint Jean Baptiste concernent aussi le mariage des filles.Elles ont pour but de savoir si la fille qui les exécute se mariera dans l'année. Parmi celles que nous avons vues,nous pouvons, par exemple, citer la coutume qui consiste à mettre dans une assiette des morceaux de pain pour le chat. S'il les mange, la fille se mariera dans l'année.

Les filles se livrent aussi à des devinettes. Par exemple, on fait flotter deux bougies dans une assiette remplie d'eau. La bougie la plus petite symbolise la fille, la plus grande, le garçon. Si l'homme se rapproche de la "femme", cela signifie que la fille va être courtisée. Si l'inverse se produit, c'est la femme qui prendra l'initiative. Enfin, si les deux bougies se rapprochent, il y aura un mariage.

Toutes ces pratiques sont exécutées par toutes les jeunes filles célibataires du village. Mais elles sont aussi considérées comme des jeux dans une période de fête. Au contraire, d'autres pratiques que nous allons analyser maintenant sont exécutées pour lever un sort.

IV. La magie amoureuse des filles

On considère que les gens qui ne peuvent se marier sont victimes d'un mauvais sort. Garçons et filles peuvent en être les victimes, mais, pour les raisons que nous avons déjà évoquées, liées au statut des filles, ce sont elles qui sont les plus vulnérables à cette croyance. Les paysans pensent que chaque individu a un destin. Si celui-ci ne se réalise pas, et s'il ne peut se marier, on accomplit alors un rite destiné à assurer le mariage.Plusieurs

femmes du village ont eu recours à la magie dans leur jeunesse pour lever un sort. Elles racontent que les garçons les courtisaient - elles ne souffraient d'aucune tare physique ou morale - mais aucun d'entre eux ne se déclarait.

Les pratiques pour lever le sort ont lieu le matin, au lever du soleil. La fille, à genoux, dit le Notre Père puis récite l'incantation. Cela doit se répéter sept fois, du mardi au mardi suivant, et pendant sept semaines.

"Să fie în zorilor de ziuă	"Au point du jour
Luminoşi şi videroşi	Lumineux et clair
Luminată şi fata asta	Lumineuse aussi cette fille
Să fie luminoasă şi videroasă	Qu'elle soit lumineuse et claire
Pa gura cămaşei orânda ei o băgaţi	Par sa chemise faites entrer sa destiné
La inimă o aşezaţi	Sur son coeur installez-la
Să fie în zorilor de ziuă	Que ce soit au point du jour
Mereţi unde voi mâna	Allez où je vous mènerai
Peste lume, peste culme	Par delà le monde, par delà la cime
La orânda ei anume	Jusqu'à sa destinée
Să n'aibă stare nici alinare	Qu'il n'ait ni repos ni paix
Cum n'are apa pe foc şi pe vale	Comme l'eau sur le feu et dans la rivière
Nici să nu poată trăi	Qu'il ne puisse vivre
Nici cu tatăl său în casă	Ni avec son père dans la maison
Nici cu maică sa la masă	Ni avec sa mère à table
Nici cu fraţi, nici cu surori	Ni avec ses frères et soeurs
Nici pe pasul ce-a păşi	Ni dans le pas qu'il a fait
Nici pe gândul ce-a gândi	Ni par la pensée qu'il a eu
Până la fata asta n'aţi venit	Jusqu'à ce qu'il arrive à cette fille
Şi cu fata mâna a dat	A la fille il donnera la main
Şi dintr'un blid or mânca	Dans une même assiette ils mangeront
Subt o cununie or sta	Sous la couronne ils se tiendront
Şi într'un pat or culca	Dans un lit ils se coucheront
Şi'n gură s'or săruta	Sur la bouche ils s'embrasseront

Grâce à cette incantation, la destinée de deux personnes se réalisera jusqu'à l'aboutissement logique, comme l'indique les derniers vers de l'incantation.

On tente aussi de faire venir les garçons, d'être courtisée. Les filles vont à la rivière et font une incantation à la Vierge Marie, puis elles jettent trois cailloux dans la rivière et prennent de l'eau pour se laver le visage. La dernière partie de l'incantation dit ceci:

Io-i p'aci păşesc	Je passe par ici
Feciori tot după mine	Tous les garçons sont après moi
Tot mă trag, tot mă giocă	Ils m'entrainent, me font danser
Tot mă prind, tot mă sărută	Ils me prennent et m'embrassent

Les filles peuvent aussi s'adresser aux étoiles et leur demander de partir de par le monde: "acheminez-le vers moi qu'il soit endormi et éveillé, amenez-le chez moi".

Entre toutes les pratiques d'amour, il faut également parler de la cueillette de la mandragore (mătrăguna). On la cueille à une époque bien définie: de Pâques et pendant les sept semaines suivantes. Les jeunes filles vont la cueillir accompagnées d'une femme plus âgée. La cueillette de la mandragore obéit à un rituel très strict ; pureté sexuelle et propreté sont obligatoires. Si on la cueille "pour l'amour", on s'habille de vêtements de fête. Le lieu de la cueillette est éloigné du village. La mandragore se trouve dans une clairière éloignée dans la forêt, souvent identifiée au jardin de "la Fille de la Forêt". On apporte de la nourriture bénie et de l'argent qu'on laisse à la place de la plante. En enlevant la racine, on dit une incantation:[1)]

Adă-l Doamne de unde-l ai	Amène le Dame d'où que tu le tienne
Ca şi carul după cai	Comme la charette après les chevaux
Iute ca şi vântul	Vif comme le vent
Repede ca gândul	Rapide comme la pensée

Să crape pământul	Que la terre se fende
Din fundul mării	Du fond de la mer
Pe fundul căldării	Au fond de la cuvette
Din lume de peste lume	Du monde, de par le monde
Să vie la fata asta anume"	"Qu'il vienne vers cette fille-là
După Doamnă am plecat	Après la Dame je suis partie
La râu aurat,la Doamna lui Iordan	A la rivière d'or,jusqu'à la Dame du Jourdain
Sănătate Marie cea frumoasă	Santé Marie la belle
Ce ai sughiţat,ce ai lunecat?	Pourquoi as tu sangloté,pourquoi es tu tombée?
Tu dimineaţa decât toate celelalte?	Ce matin avant toutes les autres
Mie ura mi-a spus	On m'a apporté de la haine
Şi nimica nu mi-a spus	Et on ne m'a rien dit
Mie ura mi-o ţipat	A moi,on m'a jeté de la haine
Şi nimic nu mi-o arătat	Et on ne m'a rien montré
Doamna de mână m'o luat	La Dame m'a pris par la main
Şi ochii albastre	Et les yeux bleus
Mi-o văscut	M'ont vu
Mâna dreaptă mie-o dat	La main droite elle m'a donnée
Mâna dreaptă, trâmbiţă de aur	La main droite, clairon d'or
Mâna stângă,tilincă de argint	La main gauche, clochette d'argent
Cu trâmbiţa oi trâmbiţa	Avec le clairon,je claironnerai
Cu tilinca, oi tilinca	Avec la clochette,je carillonerai
Tăţi verii s-or scula	Tous les cousins se lèveront
Şi la Marie or alerga	Et vers Marie ils courront
Pa umăr, pui de cuc	Sur l'épaule,un jeune coucou
Cucu o prins a cânta	Le coucou s'est mis à chanter
Cine-i asta Doamna împărăteasă?	Qui est-ce, ô Impératrice?
Ba-i Marie cea frumoasă	Mais c'est Marie la belle,
De mână o luăm	Par la main nous la prendrons
La uliţă o îndreptăm	Dans la ruelle nous la mènerons

1) Incantation recueillie auprès d'une vieille femme en 1978.

După masă o băgăm	Sur la table nous la ferons passer
De ură o spălăm	De la haine nous la laverons
De dragoste o încărcăm	D'amour nous l'emplirons
Pa gura cămăşii	Par le haut de sa chemise
La orânda ei o băgăm	Jusqu'à sa destinée
La inimă o aşezăm	Sur son coeur nous la mettrons
Fata Mare de pe Tisa	Jeune fille vierge de la Tisa
Cu gura deschisă	La bouche ouverte
Cu mânurile deschise	Les mains libres
Cu picioarele încălţate	Les pieds chaussés
Tu ai pus popii'n popţie	Tu as mis les popes dans l'église
Tu ai pus domnii'n domnie	Tu as mis les seigneurs au pouvoir
Pune-mă şi pe mine'n cinste	Mets-moi,moi aussi à l'honneur
Şi'n dragoste,şi'n veselie	Dans l'amour et la gaîté

La cueillette de la mandragore doit rester secrète pour que les vertus de la plante soient efficaces. Selon les pays, la fille qui porte la racine de mandragore sur elle sera courtisée par les garçons le dimanche. Dans l'exemple que nous avons présenté, c'est l'aspect bénéfique de la plante qui est évoqué. Nous ne pouvons ici nous étendre sur les propriétés ambivalentes de la plante, que l'on peut cueillir "pour l'amour" et aussi "pour la haine".

Ce que l'on peut retenir, pour clore ce problème de l'utilisation de la magie dans le domaine de l'amour et du mariage, c'est que les interprètes de ces pratiques sont les femmes. Leurs moyens d'action sont essentiellement de l'ordre du magique ou considérés comme tel. En fait, les femmes assistant à la danse du dimanche peuvent intervenir indirectement dans les éventuels choix matrimoniaux,par la critique ou l'approbation. Les femmes font et défont les réputations, passent en revue les problèmes quotidiens et familiaux du village, pendant les veillées d'hiver par exemple. On peut raisonablement penser que les femmes ont une certaine influence.

Le domaine de la magie et, notamment celui de la magie amoureuse dont nous n'avons évoqué que quelques aspects, est un domaine exclusivement féminin dans ce village. Elles interviennent dans le social par le moyen de la magie: elles trouvent le mari destiné à chaque femme et, en quelque sorte, remettent les choses en ordre.

V. Les "Amintiri" (souvenirs)

Si la danse, la veillée, les rencontres lors des fêtes de Noël notamment, noces et foires sont des moyens de rencontre traditionnels, il existe une autre façon, plus récente, d'établir une relation entre deux célibataires. Ce moyen est nouveau dans la mesure où il utilise l'écriture, chose peu courante dans la société paysanne.

Des changements dans la vie traditionnelle, la circulation ancienne des livres, mais aussi l'alphabétisation générale des jeunes actuellement, peut être aussi une façon de se montrer original et cultivé, certainement des circonstances nouvelles comme le départ des garçons pour le service militaire, mais aussi comme travailleurs saisonniers, tout ceci a conduit les garçons à établir une relation épistolaire avec les filles dont ils peuvent être momentanément séparés.

De plus, nous avions remarqué aussi, en parlant de la danse, le nombre relativement peu élevé de jeunes célibataires y participant. La danse prenant, semble-t-il, un caractère de "performance", seuls les meilleurs danseurs s'y risquant, car, bien entendu, chaque individu essaie de paraître à son avantage. C'est pourquoi, les plus timides peuvent, eux aussi avoir recours à l'écriture pour lier une relation avec une fille. En outre, un éventuel refus dans ce cas est plus discret et ménage l'amour propre.

Ces amintiri sont des petits poèmes de quatre vers, insérés dans des lettres ou comme dédicace d'une photo, "invitation au non-oubli"[1]. La somme des souvenirs se trouve dans "les cahiers de souvenirs" conservés par les familles et dans lesquels les jeunes puisent ce qui convient le mieux à leur situation.

Ces lettres-souvenirs sont échangées entre jeunes d'âge égal ou avec une légère différence au profit du garçon, lorsqu'ils ne sont pas directement en présence. Ils doivent déjà se connaître, même simplement de vue, et être disponibles tous les deux.

L'initiative vient ici aussi du garçon. Il s'adresse par écrit donc à une fille qu'il connaît même peu et lui communique ainsi sa disponibilité à son égard. Cette nécessité de se connaître semble constituer une garantie pour la personne à qui on s'adresse; d'autre part, il s'agit de savoir à qui, c'est-à-dire à quel niveau socio-économique on a affaire.

Les "amintiri" débutent par un rappel de la rencontre:

"De la prima cunoştinţă	Dès la première rencontre
Când noi doi ne-am cunoscut	Quand nous avons fait connaissance
N'am văzut altă plăcere	Je n'ai eu d'autre cesse:
Numai că nu te uit".	Ne pas t'oublier."

Le garçon fait comprendre à la fille qu'elle occupe une place de premier plan dans son esprit. C'est le thème de "l'unicité".

"Din grădina vieţii mele	Dans le jardin de ma vie
Multe flori am mai cules	J'ai cueilli de nombreuses fleurs

1) A.Perju-Liiceanu,"Rolurile sociale şi comportament premarital de iniţiere" în Revista de Etnografie şi Folclor; "Formă a comportamentului interpersonal", article prêté par l'auteur.

Dintre cele înflorite	Parmi celles en fleur
Eu pe tine te am ales"	C'est toi que j'ai choisie.

La fille a donc été choisie parmi une multitude d'autres filles très jolies et cela doit la flatter.

Le garçon déclare ensuite son engagement:

"Prin această amintire,	Par ce souvenir,
Eu încep să te iubesc	Moi, je commence à t'aimer,
Iar de crezi că nu-i speranţă	Mais si c'est sans espoir
Spune-mi ca să mă opresc."	Dis-le moi que je m'arrête."

Puis, il lui demande une réponse:

"Mult aş mai avea de scris	L'aurais encore beaucoup à écrire
Dar aicea mă opresc	Mais je m'arrête ici
Să văd ce răspuns primesc."	Pour voir quelle va être la réponse

La séparation est, bien entendu, un thème central des "amintiri". Il est traité de façon émouvante.

"Bate vântul când şi când	Le vent souffle de temps à autre
Mi-a venit şi mie un gând	Et il m'est venu une pensée
Şi un dor la inimă	Et de la nostalgie au coeur
Că sunt în'ţară străină'	Car je suis en 'pays étranger'

La séparation engendre la crainte d'être oublié. Aussi, le garçon, quant à lui, affirme dans sa lettre que jamais il n'oubliera sa belle, si ce n'est dans des cas impossibles, quand le Danube bouillonera ou quand les montagnes danseront.

La fille peut refuser, mais son refus se traduira par le silence. Une rupture peut également se produire, dans ce cas, le ou la partenaire décidera de ne plus répondre aux lettres, ou encore répondra mais en changeant de comportement et en passant, comme l'explique A.Perju-Liiceanu, "de la courtoisie érotique à un comportement de courtoisie générale et banale", ce qui permet d'éviter la

confrontation brutale ou l'explication difficile.

Les amintiri sont aussi des réflexions sur l'amour:

"Dragostea fără sărut	L'amour sans baiser
E un lucru neplăcut	Est une chose déplaisante
Ca un clopot ce nu sună	Comme une cloche qui ne sonne pas
Şi ca noaptea fără lună."	Et comme une nuit sans lune"

Les amintiri, comme les chansons d'amour populaires, indiquent l'existence d'un code amoureux. Outre les exemples nécessairement limités que nous avons présentés, l'analyse de ces textes politico-amoureux révèle un parallélisme entre l'existence sans fin du règne végétal et l'amour conçu comme tout aussi éternel...

Dans les relations prémaritales, comme dans tous les faits de la vie sociale, les comportements sont différents selon le sexe. On a vu que dans le domaine public, les garçons prennent presque toujours l'initiative. Ce sont eux qui envoient des lettres par exemple. Pour manifester son intérêt à une fille, un garçon l'arrête dans la rue, lui parle; cherche à la voir fréquemment. Il peut, également, lui offrir des cadeaux. Comme le souligne M.Segalen, "le don d'un objet simple... a la force d'un engagement. Le langage des petits cadeaux évite les paroles inutiles."[1]

Les filles ménagent l'amour propre du garçon. Elles peuvent avoir recours au silence ou au mensonge. Dans ce dernier cas, elles choisissent le mensonge adéquat. Ainsi, si un garçon arrête une fille dans la rue, elle lui dit, par exemple, qu'elle est pressée et qu'elle ne peut s'attarder. C'est le groupe des garçons qui contrôle celui des filles, allant dans certains cas jusqu'à des affrontements physiques avec les garçons d'autres villages. Enfin, le le groupe des garçons célibataires a pour rôle, dans le

1) M.Segalen, <u>op.cit.</u>, p.24

déroulement d'une noce, de critiquer le mariage s'il apparaît comme ne respectant pas la norme.

Pour conclure.....

Le mariage d'amour, notion relativement tardive, est souvent considéré comme sans signification dans la société traditionnelle. Après ce que l'on vient de voir, il semble que cette affirmation doit être nuancée. Les chants d'amour, les lettres d'amour, les cadeaux échangés, tout un code de comportement prémarital, semble avoir pour but de favoriser l'inclination et de permettre une conduite érotique productrice de sensibilité.

On pourrait résumer les modalités de choix du conjoint par un seul qualificatif: accordé. En effet, les époux doivent jouir du même statut socio-économique, mais aussi s'harmoniser physiquement et moralement. Bien que le facteur socio-économique soit d'une importance capitale dans le choix du conjoint, les paysans ont aussi des critères d'appréciation, de sélection ou de réprobation, comme le démontre A.Perju-Liiceanu[1].

Le physique, dans le langage amoureux est l'objet des "hore", vers scandés en public, par exemple à la danse. Les "hore" de raillerie remettent toutefois à leur place les filles qui dépassent les normes en matière de coquetterie. En effet, si elles se préocupent trop de l'aspect physique, elles sont vite soupçonnées de ne pas trop se soucier du travail.

En fait, les paysans conçoivent des époux potentiels en termes de similitude: similitude de la richesse foncière du statut social et d'âge. Les gens affligés d'une tare physique ou morale ne peuvent se marier qu'avec des individus ayant eux aussi des défauts. Les paysans affirment volontiers que le mariage est dicté par l'amour: "ils se sont pris car ils s'aimaient..." Cela peut nous sembler un voeu pieux, mais les paysans n'aiment pas les mariages conçus comme un moyen d'ascension sociale car, les deux époux n'étant pas "accordés", l'équilibre du ménage est remis en cause.

1) A.Perju-Liiceanu, "Percepţii interpersonale şi reguli de autoprezentare", Revista de Etnografie şi Folclor T.19, Bucureşti, 1974.

L'apparente docilité des jeunes célibataires à choisir un conjoint qui s'accorde avec eux s'explique par le système éducatif. Les enfants très jeunes vivent les problèmes quotidiens du village. Les ménages scandaleux ou mal assortis, les conduites répréhensibles, objets de raillerie ou de critiques ne les laissent pas indifférents, eux non plus.

On peut s'interroger sur la pérennité de ce système traditionnel. Car, malgré un apparent immobilisme, le village est en contact avec l'autre société, celle de la ville, de l'usine et des coopératives agricoles. Les garçons, surtout, sont en contact avec la société extérieure. Le service militaire les envoie à l'autre bout du pays, le travail saisonnier leur fait connaître d'autres horizons. En écrivant ces lignes, je pense à la réflexion que m'a fait un jeune paysan sur le nombre de petites amies qu'il avait eu en un an, en faisant son service militaire, nombre qui dépassait celui de toutes les filles qu'il pourrait connaître sa vie durant au Maramureş! Les filles, elles aussi commencent à partir quelques mois par an, pour aller travailler dans une coopérative, amasser de l'argent et voir du pays....

Enfin, on peut se poser une dernière question: et après? Que deviennent, une fois mariés, ces couples qui se tiennent par la main sur la véranda après les veillées? La notion de couple a-t-elle d'ailleurs la même signification pour les paysans que pour nous? Car l'après signi-

fie des soucis quotidiens, une masse de travaux pénibles à accomplir, des enfants à élever. Les gens mariés font partie des groupes masculin et féminin, inscrits dans une division du travail et de l'espace bien définie.

La structure de la maison n'offre aucun espace au couple; enfants, parents et grands parents dorment dans la même pièce. Malgré tout, un certain nombre de jeunes ménages, après quelques années de cohabitation avec les parents, se construisent une maison pour eux seuls et leurs enfants.

Si l'on s'interroge, pour terminer, sur les manifestations de tendresse ou d'affection que peuvent se témoigner mari et femme, il semble que cette question paraîtrait incongrue aux paysans. Répétons-le, le mariage est le signe de l'entrée dans la vie adulte, il correspond à la fondation d'une nouvelle unité domestique. De plus, le prestige et l'honneur masculins interdisent toute manifestation d'affection vis-à-vis de la femme, car cela pourrait passer pour une marque de faiblesse et chacun sait que la poule ne doit pas chanter comme le coq!

LE CHOIX DU CONJOINT A MOIŞENI

(Ţara Oaşului)

Danielle MUSSET

Moişeni est l'un des 16 villages qui forment le pays d'Oaş au nord-ouest de la Roumanie. Situé dans la zone des collines, le village compte aujourd'hui 1300 habitants dont la plupart vivent de l'agriculture et de l'élevage. La terre y est pauvre, extrêmement morcelée et parcellée à cause du système d'héritage qui divise la terre à chaque génération. On y pratique une agriculture vivrière intensive, dont les arbres fruitiers sont la seule richesse. L'hiver, et durant les périodes creuses pour l'agriculture, la majorité des hommes quittent le village temporairement pour travailler en forêt ou sur les grands chantiers dans toute la Roumanie.

Bien que l'Oaş comprenne plusieurs ethnies différentes, Moişeni n'est peuplé aujourd'hui que de Roumains, gréco-catholiques jusqu'au décret de 1948, qui les a fait passer à la religion orthodoxe.

A cause de la maigre fertilité de ses terres, Moişeni n'a pas été collectivisé après la deuxième guerre mondiale et a donc gardé ses structures économiques et sociales traditionnelles. A l'intérieur de cette société villageoise, le mariage est encore de nos jours un des rouages fondamentaux: tout passe par lui, aussi bien le maintien de l'

organisation sociale que le fonctionnement de l'ordre économique et le jeu des alliances.

Quelles sont les principales caractéristiques du mariage à Moişeni?

Il s'agit d'un mariage viri-patrilocal, caractérisé par un taux de célibat extrêmement faible. C'est d'autre part un mariage précoce - moins de 20 ans pour les filles, autour de 25 ans pour les garçons - et la courbe de l'âge moyen au mariage est en baisse depuis 1940. On constate d'autre part une endogamie intra-villageoise très forte: sur 693 mariages, de 1900 à 1975, on a seulement 191 mariages dont un des deux conjoints n'est pas originaire du village, ce qui donne un taux d'endogamie de 71,3 %.

Le mariage est en général arrangé par les parents: étant donné son importance,à la fois pour l'exploitation familiale et pour toute la collectivité villageoise, il ne peut être laissé à la seule initiative des jeunes gens. Ceux-ci, qui ont appris dès leur enfance à juger les conjoints éventuels suivant les critères définis par la communauté, considèrent comme naturel que les familles interviennent dans une affaire qui ne concerne pas que deux personnes. Pourtant, plus d'un informateur interrogé sur son propre mariage dira "On s'est rencontré au bal, on se plaisait, on a décidé de se marier..." Même si ce discours masque en grande partie la réalité, il laisse entendre qu'une certaine forme de choix peut s'exercer, qu'il existe des lieux où l'on se rencontre et où l'on apprend à se connaître et à s'apprécier.

La fréquentation des jeunes gens se fait à Moişeni à travers deux institutions principales:
- le bal, "hora"
- la veillée

La "hora"

C'est l'occasion essentielle de rencontre entre les jeunes gens à marier. Le lien qui existe entre le bal et le mariage est clairement exprimé par tous les villageois, telle cette fille que ses parents poussent à faire des études et qui n'est pas autorisée à aller danser: "Si je ne vais pas à la "hora", après, quand j'aurai 20 ans, je serai trop vieille pour me marier.... Et chez vous, on se marie aussi au bal? Où se rencontrent les jeunes gens alors?" Ou telle autre qui veut devenir institutrice et dit que s'il lui arrive d'aller danser, c'est uniquement pour s'amuser car elle ne souhaite pas épouser un garçon du village.

La "hora", appelée aussi "jocul" ou "danţul", est aussi le principal divertissement des villageois de Moişeni. Il a lieu tous les dimanches et les jours de fête sauf en période de carême.

- L'entrée dans la "hora"

Elle représente une étape importante dans la vie du jeune homme et de la jeune fille: elle marque l'entrée dans le champ matrimonial.

Le jeune homme se rend au bal pour la première fois vers l'âge de 16 ans. Il n'entre pas dans la danse de son propre chef, mais doit se plier à un certain rituel. Il ne peut inviter directement une fille à danser: c'est un de ses cousins plus âgé qui va inviter une jeune fille et après quelques tours de danse la lui cède. Par son entrée dans la "hora", le garçon fait désormais partie prenante du groupe organisé des garçons, qui a un rôle prépondérant dans l'organisation du bal mais aussi dans la sociabilité villageoise.

Quant à la jeune fille, elle entre beaucoup plus jeune dans la "hora", vers 13-14 ans en général, dès que ses parents envisagent de la marier. Nous avons même rencontré le cas d'une fillette qui a commencé à venir au bal à 12 ans, immédiatement après le mariage de sa soeur aînée. La jeune fille se rend pour la première fois à la danse accompagnée de sa mère et c'est un jeune homme de

sa famille qui l'invitera d'abord à danser.

L'entrée dans la "hora" est sans nul doute beaucoup plus déterminante et marquante pour les filles, car c'est le moment de rupture avec leur enfance et leur prime adolescence, seule grande étape dans leur vie avant ce moment décisif qu'est le mariage. Participer à la danse signifie qu'elles sont devenues des épouses potentielles et que désormais toutes leurs préoccupations vont tendre au mariage. Pour les garçons, cette entrée dans la "hora" est certes importante, mais elle ne suffit pas à marquer leur entrée dans le champ matrimonial. De nos jours, c'est le service militaire qui opèrera ce passage au statut d'homme mûr et prêt pour le mariage. Il suffit de savoir que la grande majorité des jeunes gens attend justement d'avoir fait ses preuves en tant que soldat pour choisir une épouse, pour comprendre que c'est au service militaire que se fait l'initiation sexuelle des garçons.

Quoi qu'il en soit, la participation au bal donne une autre dimension à la vie sociale des jeunes gens.

- Déroulement de la "hora"

Le dimanche après-midi, les villageois endimanchés, venant des quatre coins de Moişeni, commencent à converger vers la piste de danse, près de l'église, qui pour regarder, qui pour participer au bal, tous pour y rencontrer parents et amis. Les hommes se tiennent à l'écart pour bavarder ou jouer aux cartes, tandis que les premiers rangs, face à la piste, sont occupés par les femmes qui discutent entre elles, commentent l'arrivée de chacun, évaluent la richesse des tenues.

Les jeunes filles viennent au bal accompagnées de leurs mères, ou par groupes de deux ou trois pour les plus âgées qui sont dispensées de cette surveillance maternelle. Elles sont habillées à la dernière mode et essaient d'attirer les regards par un foulard original, un tablier d'un tissu plus luxueux, des bas neufs. La façon de s'habiller

a une très grande importance à Moişeni et souvent les parents se plaignent des frais qu'occasionne l'entrée dans la "hora" de leur fille. Et si aujourd'hui, c'est la qualité du foulard qui distingue les plus riches, autrefois, les jeunes filles les plus aisées du village se faisaient faire pour le bal la "coada", un tressage très élaboré des cheveux. De nos jours, cette coiffure a disparu à Moişeni et n'est plus réservée qu'à la mariée.

Les garçons, par groupes, arrivent les premiers à la "hora", avec les musiciens qui animeront le bal et prennent possession de la piste de danse située en contrebas du chemin où s'alignent les jeunes filles. Aussitôt, et tandis que les premiers accords de violon se font entendre, ils commencent à se concerter pour savoir quelle fille chacun va inviter. Cette concertation a lieu avant chaque nouvelle danse, tandis que les jeunes filles qui ont regagné leur place parmi les femmes, au bord du chemin, attendent d'être choisies. L'invitation se fait en appelant par son nom celle que l'on veut faire danser ou bien en lui réservant la prochaine danse au cours du bal. Un garçon ne danse jamais deux fois avec la même fille, mais se doit de danser avec la plupart des filles du village, ce qui n'exclut pas l'expression de toute préférence de la part du garçon, ni les laissées pour compte côté filles.

Le mode d'organisation du bal et son déroulement, le fait que toute la danse est ponctuée de cris[1)] lancés par les seuls garçons, qui pour la plupart mettent en cause les filles dont on veut se moquer ou celles dont la conduite laisse à désirer, montrent assez bien que le groupe des garçons jouit d'un grand pouvoir au sein du bal. Ainsi, lorsqu'une fille a insulté un garçon d'une façon ou d'une autre (par exemple, alors qu'elle reçoit la visite des jeunes gens à la veillée et qu'elle refuse de le laisser entrer), celui-ci a la possibilité de se venger à la danse en criant des "ţîpurituri" à son adresse. Il peut même

s'entendre avec les autres garçons pour lui interdire la danse: pendant un, deux ou plusieurs dimanches, aucun garçon n'invitera la fille à danser. Ce sont donc les garçons qui choisissent, ce sont eux qui jugent par l'intermédiaire des "ţîpurituri".

Les filles, quant à elles, en sont réduites au rôle passif de démonstration, attentives seulement à ce qui se passe sur la piste et aux commentaires de l'assistance: s'il existe une solidarité entre les garçons qui n'agissent qu'en tant que membres d'un groupe, les filles par contre sont complètement individualisées. La "hora" les soumet à un véritable examen, car elles ont à y affronter d'une part le jugement des garçons, d'autre part celui des villageois rassemblés. Niant toute spontanéité, le bal est un lieu qui oblige à observer rigoureusement les conventions sociales et les normes de comportement. Tout, dans le fonctionnement du bal, démontre qu'il s'agit d'un lieu où l'on s'observe, où l'on est en représentation. Les femmes y sont les premiers juges et les jeunes filles les premières jugées.

La "hora" n'est donc pas simplement un lieu de distraction, elle a un rôle essentiel dans la stratégie matrimoniale: c'est à la "hora" que naissent et s'affirment les affinités, où sont mises en valeur les qualités individuelles de chacun: aspect physique, façon de s'habiller, caractère, succès auprès des partenaires.

Si au bal on révèle sa personnalité au regard de la collectivité entière, les veillées concernent un groupe plus restreint, mais leur importance est tout aussi grande du point de vue choix d'un conjoint.

<u>Les veillées entre jeunes gens</u>

Dans le champ des relations prémaritales, les veillées jouent un grand rôle. Plus encore que pour la "hora", la portée pratique de ce genre de réunion est mise en évidence par les villageois conscients de toute leur importance pour la connaissance des jeunes gens et la réalisation des projets de mariage.

Ainsi, Floare T. qui a déjà marié une de ses filles et s'apprête à marier la seconde, parlant de trois jeunes filles du village, trois soeurs célibataires de 26, 23 et 20 ans, explique que si elles n'ont pas trouvé de mari, c'est parce qu'elles ne savent pas danser et ne sont pas assez avenantes à la veillée pour attirer les garçons chez elles. Même si, comme nous le verrons, les qualités individuelles ne font pas tout dans le choix d'un conjoint, ce discours montre que la personnalité du partenaire éventuel a aussi son importance et qu'elle a l'occasion de se manifester au cours de ces veillées.

Lorsqu'on parle de ces visites, à Moişeni, on emploie les expressions "a umbla la fete" (aller chez les filles) ou bien "a merge pe vedere" (aller à la lumière)[2]. Elles ont lieu essentiellement en hiver lorsque les villageois ont plus de temps disponible en dehors du travail, et se tiennent le plus souvent le dimanche soir, mais aussi tous les soirs de la semaine à l'exclusion du samedi, jour réservé au lavage (de la maison, des vêtements...).

A la tombée de la nuit, les garçons se rassemblent par petits groupes de 2 ou 3, suivant leurs affinités et commencent à parcourir les rues du village pour s'arrêter dans les maisons où ils savent que vit une fille à marier. En effet, on reçoit ou l'on rend ces visites à partir du moment où l'on est entré dans la "hora", c'est-à-dire lorsqu'on pense à se marier. Ces veillées ne sont pas exemptes d'une forme de rituel et obéissent à un certain code. Ainsi, si un soir chez la fille on a décidé de ne pas recevoir les garçons, il suffira de tirer le rideau; ceux-ci, en ne voyant pas la lumière dans la maison, comprendront que ce n'est pas la peine de s'y présenter (d'où

l'expression "a merge pe vedere"). Mais si la famille de la fille est disposée à recevoir des visites, celle-ci, entourée de ses parents et bien souvent de deux ou trois voisins venus passer la soirée, attend que les garçons se présentent. Ceux-ci arrivent seuls ou à plusieurs, s'installent sur le lit ou sur les bancs disposés tout autour de la pièce principale et commencent à bavarder avec les personnes présentes, en majorité des hommes. La fille, bien souvent, ne prend pas part à la discussion mais doit se contenter de faire preuve de bonne humeur et de vivacité dans la répartie quand on lui adresse la parole, et être attentive à tous. En somme, là encore elle est en représentation et doit affronter les jugements des visiteurs.

Il arrive parfois qu'un violoneux ou un joueur de flûte accompagne les jeunes gens dans leur tournée, qu'un voisin improvise des chansons et c'est l'occasion de danser un moment, la jeune fille devant alors effectuer un tour de danse avec chacun des garçons présents.

Ceux-ci restent de 5 minutes à 1/2 heure environ, suivant leur humeur, l'ambiance qui règne dans la maison et le programme de visites qu'ils se sont fixé. Puis chacun sort à son tour. La fille est tenue d'accompagner au dehors chaque garçon individuellement et doit rester un moment à discuter avec lui sous la véranda. C'est le moment, précisent les villageois, où l'on fait connaissance.

Les paysans présentent ces soirées comme essentielles à la connaissance des jeunes gens, mais le fait qu'un garçon aille "pe vedere" chez une fille ne constitue pas un engagement de sa part envers elle.

Hora et veillée sont deux moments très codifiés, où l'adulte exerce un droit de surveillance tacite, elles imposent aux jeunes gens certaines normes de comportement. Cela ne veut pas dire que toutes relations de camarederie soient exclues entre garçons et filles: rires, plaisanteries, attouchements à caractère nettement sexuel sont tolérés.

Les relations établies à la veillée se poursuivent lorsque le garçon part au service militaire. C'est en effet l'occasion pour lui de nouer ou consolider des liens d'amitié avec certaines filles du village: une correspondance assidue s'établit entre eux, le garçon compose de petits poèmes lyriques à l'intention de la fille, on échange des photographies. Un garçon écrit toujours à plusieurs filles-celles chez qui il allait à la veillée - et chaque fille reçoit des lettres de plusieurs garçons. Si cet échange entre filles et garçons ne constitue pas une forme d'engagement, il est certain que le garçon n'écrira qu'aux filles qui lui plaisent et dont il est susceptible de venir demander la main à son retour de l'armée, et les filles, qui ne répondent qu'avec l'approbation de leurs parents, savent bien que leur succès et leurs chances de mariage se mesurent aussi au nombre de photographies de soldats qu'elles peuvent accrocher au mur!

Bal et veillée sont les deux moments privilégiés où les jeunes gens apprennent à se connaître, où s'ébauchent des amitiés, où l'on se courtise de façon plus ou moins déclarée. C'est aussi à cette occasion là que la personalité de l'individu peut se dévoiler et que l'on peut juger de ses qualités propres.

Mais à la hora, le garçon n'invitera pas n'importe quelle fille à danser, comme à la veillée il n'ira pas chez n'importe quelle fille du village: il fréquente les filles qui lui plaisent - par les qualités esthétiques, l'attirance physique, le caractère - mais qui font aussi partie d'une sphère de choix autorisée d'après certains critères sociaux, économiques, moraux, familiaux. Les jeunes gens qui ont intériorisé un certain nombre de normes et d'interdits, ont conscience que l'on n'épouse pas n'importe qui: le choix d'un conjoint obéit à des interdictions et à des recommandations.

Quelles sont donc les qualités que l'on recherche chez un conjoint?

Elles concernent en premier lieu l'aspect physique, puis le caractère et l'âge.

Les qualités physiques et esthétiques ont une grande importance dans le discours des Moişenari. C'est là dessus qu'ils insistent d'abord lorsqu'ils parlent de marier leurs enfants. Avant tout, si l'on veut plaire, il faut être "blanc" (alb), c'est-à-dire blond au teint clair, surtout pour les filles, mais on en tient compte pour les garçons aussi. Pour vanter les qualités de tel garçon, on dira que non seulement il est riche et fils unique mais on précisera qu'en plus il est blond. On plaindra telle adolescente d'être "noire", brune, ce qui est une grande malchance pour elle, même si par ailleurs elle est pleine de qualités. Le critère de beauté essentiel étant la blondeur, certaines jeunes filles n'hésitent pas à décolorer leurs cheveux à l'eau oxygénée ou à l'aide de teinture. On dit que cet engouement des Moişenari pour le blond proviendrait du fait que pour eux, le teint clair a toujours été la marque d'une certaine distinction, le teint des "messieurs" (domni) de la ville. A l'inverse, ce sont les Tziganes qui ont la peau mate et les cheveux noirs. Il est amusant de constater que dans le Maramureş voisin, la situation est exactement inverse, le brun étant la couleur préférée[3].

On n'aime pas non plus qu'une fille soit trop mince, car on l'estimera de santé peu solide. Une belle fille est aussi une fille bien en chair, cependant il ne faut pas qu'elle soit trop grande afin de trouver sans difficulté un mari à sa taille: un couple où le mari est plus petit que sa femme est un objet de moquerie à Moişeni.

Quant aux qualités morales, elles sont liées essentiellement à l'aptitude au travail et au sérieux de la personne.

Du garçon, on exige qu'il soit honnête et travailleur, qu'il soit capable de mener une exploitation. On le souhaite aussi sobre et peu batailleur. Si sa famille n'est pas très fortunée, il est bien que par son travail il ait amassé assez d'argent pour construire sa propre maison. Actuellement, on considère comme un avantage qu'il possède un métier - généralement appris pendant son service militaire - qui pourra lui servir dans la vie: chauffeur, maçon, mécanicien. Cette importance nouvelle accordée au fait d'avoir appris un métier, même lorsqu'on possède assez de terre pour vivre, nous paraît être le signe que peu à peu est en train de s'opérer à Moişeni, une nouvelle stratification sociale.

On dit dans le village qu'il est plus facile pour un garçon de s'élever dans la hiérarchie sociale par ses propres capacités, plutôt que pour une fille: orphelin ou pauvre, il pourra toujours se faire une situation comme "gendre"[4]. La fille, elle, est plus dépendante de la situation de sa famille, du "parti" bon ou mauvais qu'elle représente et de la dot qu'elle apporte. Cela concorderait en somme avec l'opinion courante dans le village qui veut que l'hypergamie soit le fait des garçons. Cela explique aussi que les paysans soient très fiers de pouvoir dire qu'ils ont réussi à "bien marier" leurs filles ou qu'ils ont pu les marier jeunes, car marier ses filles est un des plus gros soucis à Moişeni.

Cependant, pour la fille aussi, les qualités personnelles ont leur importance. On la souhaite avant tout sérieuse et de bonne réputation. De nombreuses "ţîpurituri" expriment ces exigences:

Că iubesc şi eu o fată	Car moi aussi j'aime une fille
Cum iubeşte lumea toată	Comme tout le monde aime
Da mândruţa ce iubesc	Mais la belle que j'aime
Este după cum doresc	Est comme je le désire
Pe faţă nu se boieşte	Elle ne se barbouille pas la figure

Cu flăcăi ea nu vorbeşte	Elle ne parle pas aux garçons
De toate se îngrijeşte	De tout elle prend soin
Şi pe nimeni nu bârfeşte.	Elle ne médit de personne.
Pentru o ţâr de loc de casă	Pour un bout de terre à bâtir
Nu iau fata cea rămasă	Je ne prends pas le fille laissée pour compte
Pentru o ţâr de loc de şură	Pour un emplacement de remise
Nu iau fata ştirbă'n gură	Je ne prends pas la fille édentée

Une fille qui a une personnalité trop affirmée fait peur. On dit que plus tard, dans le couple, c'est elle qui battra son mari. Mais on ne veut pas non plus d'une épouse trop timide ou renfermée. On lui demande d'avoir bon caractère et le sens de la répartie tout en sachant garder une certaine retenue, mais surtout on la veut active et travailleuse: elle doit savoir tenir une maison, n'épargner sa peine ni à l'intérieur, ni au dehors car elle devra faire sa part de travaux aux champs et s'occuper des bêtes.

L'âge est enfin un critère important, capital surtout pour la fille: plus une fille est jeune, plus elle a de chance de bien se marier. On essaye de trouver un mari dès l'âge de 14 ans, à 20 ans on commence déjà à faire partie des vieilles filles. De Maria qui, à 20 ans, n'est toujours pas mariée, sa voisine dit: "Maria est très fâchée car elle a déjà 20 ans et on ne l'a pas encore demandée. Bien sûr, elle finira par trouver un mari, elle ne restera pas vieille fille, mais maintenant, elle ne peut plus prétendre à un parti aussi bon". Quant à Maria lui B., mariée en 1977 à l'âge de 26 ans, on n'hésitait pas à la traiter de "babă" (vieille). Pour les garçons, on se marie en général au retour du service militaire, vers 21 ans; à 25 ans, on commence à être considéré comme très vieux.

A travers les registres d'Etat civil, nous avons d'ailleurs pu remarquer que l'âge au mariage est en baisse constante pour les femmes depuis 1940 et la moyenne est

inférieure à 20 ans à partir de 1970. Cela correspond à l'opinion courante des villageois qui prétendent que l'on se marie de plus en plus jeune à Moişeni. J'ai même eu l'occasion d'assister à deux mariages où les mariés, trop jeunes pour être autorisés à se marier à la mairie et à l'église, ont cependant célébré leurs noces après une simple bénédiction de fiançailles à l'église (les filles étaient âgées de 13 ans 1/2 et un des garçons avait 17 ans 1/2).

De plus, on tient compte de la différence d'âge et l'on hésite à marier une fille à un garçon plus jeune. L'inverse est par contre la situation courante, avec des écarts souvent importants. Là aussi les registres d'Etat civil confirment ce que disent les villageois. De 1900 à 1975, dans 84,4 % des mariages, c'est le mari qui est le plus âgé et il n'est pas rare que le mari ait 11 ans et plus de différence avec sa femme. Dans 11,5 % des couples seulement, la femme est la plus âgée et la différence d'âge est alors souvent très faible, 1 ou 2 ans.

A ces critères de choix qui intéressent l'individu pris isolément, s'ajoute tout une série de critères déterminants qui considèrent l'individu au sein du groupe familial et social auquel il appartient. Car, nous l'avons dit, le mariage ne concerne pas seulement deux personnes mais établit des relations entre deux familles. Aussi, toute la parenté est concernée et chacun - les adultes qui connaissent la vie économique du village et le rôle qu'y joue chaque famille, les vieux en tant que gardiens de la mémoire communautaire - donnera son option sur le choix de tel ou tel conjoint.

L'église orthodoxe a édicté une série d'interdictions de mariage, liées à la parenté par le sang et à la parenté par alliance. Elle exige également que les deux époux appartiennent à la même religion et condamne les mariages avec les hérétiques. A Moişeni, - respect de la loi de l'église ou tradition ancestrale - on ne se marie qu'entre

coréligionnaires. Les régistres d'Etat civil jusqu'en 1948 en font preuve: sur 374 mariages, dans 12 cas seulement les conjoints appartiennent à des religions différentes, soit 3,25 % des mariages. Cela concerne des mariages entre gréco-catholiques et catholiques romains et se double d'une exogamie de village: les conjoints appartenant à des religions différentes viennent aussi de villages différents. En effet, l'appartenance à une autre religion sous-entend l'appartenance à une autre ethnie, une autre langue, d'autres traditions, un autre village, Moişeni n'étant peuplé que de Roumains gréco-catholiques. Cela concerne donc une très faible minorité, d'autant que, nous le verrons, on n'encourage ni les mariages en dehors du village, ni les mariages avec des personnes d'autres ethnies: les Juifs, présents à Moişeni avant la guerre, se mariaient exclusivement entre eux; pendant très longtemps (jusque dans les années 50), il y a eu peu de mariages avec les Slovaques de religion catholique romaine, qui peuplaient le village de Huta, limitrophe de Moişeni; quant aux Tziganes, tout le monde s'accorde pour dire qu'on ne verra jamais un Roumain d'Oaş épouser un des leurs. Pourtant, il y a eu des exceptions et en ce qui concerne ces derniers, l'une des familles les plus pauvres de Moişeni descend d'un Tzigane venu de Săpânţa, dans le Maramureş, à la fin du siècle dernier pour épouser une fille pauvre du village et s'y installer. Ses descendants occupent actuellement des positions tout à fait enviables au sein du village, mais il n'est jamais fait allusion à leurs origines. D'autres familles descendent de Tziganes et certains hommes de ces familles, au mariage, adoptent le nom de leurs épouses pour ne plus porter un patronyme qui à lui seul désigne leurs origines ethniques.

A ces interdictions, s'ajoutent un certain nombre de règles et de recommandations plus ou moins formulées, liées à la tradition du village et dont on tiendra compte au moment de choisir un conjoint. Par exemple, la coutume exige que l'on ne marie pas sa fille cadette, même si elle a été demandée en mariage, tant que l'aînée n'est pas mariée.

Les exigences de la famille sont fonction de sa situation économique et sociale. Même s'il existe une sorte d'autocensure qui interdit aux pauvres d'avoir des prétentions trop élevées, de conscience de sa propre valeur qui justifie les ambitions des plus riches, pour tous les villageois, l'idéal reste de bien se marier relativement à la classe à laquelle on appartient. D'après les Moişenari, cette tendance à l'hypergamie serait plutôt le fait des garçons que des filles. Ils déclarent en effet: "le garçon essaye toujours d'épouser une fille d'une famille plus riche et plus en vue que la sienne et en général, d'une famille peu nombreuse". Cependant, la richesse ne fait pas tout dans ces mariages et, comme nous allons le voir, de nombreux autres facteurs entrent en jeu.

Ainsi, pour mieux éclairer le problème, il suffit de retranscrire les paroles de Maria lui G. parlant des projets de mariage qu'elle nourrit pour sa fille. Celle-ci, grande fille solide et pleine de santé, à peine sortie de l'enfance (elle a 13 ans et demi et va encore à l'école), a toutes les chances de faire un beau mariage et l'on murmure dans le village que ses parents n'attendront guère pour la marier. Parents et voisins la taquinent volontiers à ce sujet. La famille occupe une position respectable dans le village, son père est un paysan aisé et, de plus, elle n'a qu'un frère déjà marié depuis plus de deux ans, aussi, dit sa mère: "Maria a à peine 13 ans mais elle a été demandée trois fois en mariage, on n'a dit ni oui, ni non car elle n'a pas l'âge et on ne lui en a pas encore parlé. Deux de ceux qui l'ont demandée sont fils uniques avec des biens; s'ils veulent bien patienter jusqu'à l'automne... L'ennui, c'est qu'ils habitent loin de chez nous. L'un d'eux est encore à l'armée, il a en plus appris deux métiers, possède une maison avec un étage, déjà faite, de l'avoir; il est fils unique, Il l'a déjà demandée deux fois; en plus

il est d'un bon lignage, parce que chez nous, on regarde aussi la lignée, la famille. Si c'est un lignage faible ("neam slab"), on n'en veut pas, si ce sont des ivrognes, des mauvaises langues, des gens insolents ou sans moralité. Un bon lignage, c'est ceux qui ont eu des ancêtres honorables, en vue, des gens d'honneur, qui ont du bien. Le père aux sept G. a été comme ça, très respectable, mais il a fallu partager la terre. Mon grand-père aussi, S., c'était le plus riche du village, il a même été maire de Moişeni, mais il a eu 12 enfants. Les familles les plus recherchées sont les Moiş, mais pas tous, Şomle, Oros, Mare (une seule des deux familles), Ban. Les Podac sont les plus bas, les plus pauvres...."

Ce discours, bien sûr, n'est pas un résumé exhaustif de la situation, mais il permet de dégager quelques uns des critères essentiels pour le choix d'un conjoint:

- être d'un bon lignage, ce qui sous-entend un certain nombre d'autres qualités: honorabilité de la famille, richesse, santé, bonne moralité, ancienneté dans le village.
- avoir peu de frères et soeurs, mais le mariage de deux enfants uniques, sauf exception, est exclu car il entraine la disparition d'un nom et d'un lignage.
- posséder une maison, des biens, un métier.
- habiter à proximité.

Pour exprimer l'honorabilité d'une personne ou d'une famille, on emploie diverses expressions: "neam bun" (bon lignage), "neam" ou "om cinstit" (lignage ou homme honnête, vertueux, estimé), "om de omenie" (homme d'honneur, en qui on peut avoir confiance); on dit aussi pour désigner le rang social plus que pour exprimer la bonne moralité: il est fils ou fille de "gazdă", terme qui désigne le paysan cossu, maître chez lui; on emploie dans le même sens le terme "bocotani".

L'honorabilité d'une famille tient d'abord de sa richesse, critère essentiel s'il en est et qui préside souvent au choix des parents. Richesse en terres avant tout, qui traditionnellement a permis de créer une hiérarchie au sein du village. Elle est liée en même temps au nombre de frères et soeurs du futur conjoint avec lequel il devra partager les terres. La décadence économique d'une famille est souvent la conséquence directe d'un trop grand nombre d'enfants, aussi les familles nombreuses sont-elles regardées avec pitié et mépris par les autres villageois.

Aujourd'hui, on demande aussi au marié qu'il ait sa propre maison: suivant le nombre d'étages, le matériau dont elle est construite, le fait que sa façade soit ou non recouverte de céramiques de couleur, la maison est un signe de richesse important, qui prend actuellement valeur de capital; c'est un objet de richesse ostentatoire d'autant plus que ces maisons sont rarement habitées: on continue de vivre dans la cuisine d'été, pièce indépendante de la maison, qui est la seule pièce chauffée, ou au mieux, on aménage une seule pièce pour l'habiter; le reste sert à l'exposition des meubles, tapis et objets de luxe, si l'on en possède, ou sert à l'entrepôt de nourriture.

Mais le critère économique ne suffit pas pour assurer l'honorabilité d'une famille. Il convient d'examiner son statut social au sein de la communauté villageoise.

Il existe à Moişeni une sorte d'aristocratie villageoise provenant à la fois de l'ancienneté de la famille dans le village et de la position sociale qu'y occupaient les ancêtres. Ainsi, les Moiş, supposés fondateurs du village, ont longtemps été les mieux considérés de Moişeni et ont toujours bénéficié d'un préjugé favorable, quelle que soit leur situation économique. De même en est-il des Oros, considérés comme originaires du village. De plus, les Moiş et les Oros comptent au nombre de ces familles qui, en 1836, étaient enregistrées comme possédant des diplômes de noblesse. On y trouvaient aussi les Podac, Pop, Sas, Bîrta, Barnişca, Finta et des lignages aujourd'hui

éteints comme les familles Pricop, Dragoş, Lucaci, Cânta[5]. La question est plus complexe en ce qui concerne les Şomle, Ban, Mare, qui possèdent peut-être honorabilité et richesse mais ne peuvent se targuer d'une présence aussi lointaine à Moişeni: plus d'un paysan du village vous dira que ceux-ci sont originaires de Bixad et se sont introduits à Moişeni en y prenant des femmes et en venant s'y installer, ce que les Moiş considèrent comme une façon illégale de venir s'immiscer dans le village (d'après les documents de l'église, cette implantation serait postérieure à 1836). Quoi qu'il en soit, cela n'a pas empêché ces familles étrangères de contacter de nombreuses alliances matrimoniales avec ces mêmes Moiş et de se faire une bonne place dans le village.

L'honorabilité de la famille tient aussi de la bonne moralité traditionnelle de ses membres: honnêteté, sens de la justice, sentiment religieux, ardeur au travail, sagesse et intelligence dans la conduite des affaires, etc... Car, de même que l'on hérite des terres de ses ancêtres, on hérite aussi de leurs vertus morales ou de leurs vices; comme il y a une hérédité spirituelle, il y a aussi une hérédité physique: alcoolisme, tuberculose, maladies vénériennes sont les principales tares qui peuvent entacher la réputation d'une famille; ce sont d'autre part des maladies de la pauvreté qui ne font que maintenir davantage les plus déshérités au bas de l'échelle sociale. Une famille comme les Şomle, par contre, donne traditionnellement au village de grands gaillards solides, des femmes robustes et jouit en cela d'une fort bonne réputation.

Enfin, on souhaite se marier à l'intérieur du village et si possible dans le voisinage.

Là encore les registres d'Etat civil confirment les propos des villageois: entre 1900 et 1975, le taux d'endogamie intravillageoise atteind 82 % (en 1910-1919) et n'est jamais inférieur à 63 % (en 1970-1975). Le taux moyen d'endogamie pour ces années est de 71,35 %.

Encore convient-il d'affiner ces chiffres. Sur les 191 mariages "exogames", 182 se font avec des conjoints originaires d'un des 15 villages qui, avec Moişeni, forment le Pays d'Oaş et en majorité avec les villages limitrophes de Moişeni: Certeze, Bixad, Huta surtout depuis la seconde guerre mondiale. A une endogamie strictement intra-villageoise, se superpose une endogamie de "pays" tout aussi forte. Jusque dans les années 60, on se mariait entre Oşeni uniquement, les seules exceptions à la règle étaient le fait des familles juives du village. Les années 60 semblent marquer un tournant: à partir de cette date apparaissent des mariages avec des villages qui traditionnellement n'appartiennent pas à la sphère de choix de Moişeni: villages du Maramureş, du Banat, etc., et l'on assiste à un accroissement du nombre des mariages extra-villageois.

Malgré cette évolution récente, les mariages avec des conjoints étrangers au village restent exceptionnels et on continue de vouloir marier ses enfants dans le voisinage immédiat. Tous les mariages observés nous ont permis de vérifier ce point. Maria lui G., par exemple, entre deux candidats de même valeur a préféré prendre son voisin (l'autre habite dans la vallée alors qu'elle vit dans le haut du village), justifiant son choix justement par le critère de proximité. Les autres mariés de l'automne 77 habitaient tous soit des maisons mitoyennes, soit des maisons situées vis à vis, au plus les habitations étaient séparées par une cinquantaine de mètres. Nous pouvons interpréter ce fait de plusieurs manières:

- Le village étant assez étendu, on peut hésiter à envoyer sa fille vivre dans une famille d'autant plus inconnue qu'elle habite loin. Cela laisse supposer qu'après le mariage la mère continue à veiller sur sa fille et à lui prodiguer conseils et affection que bien souvent elle ne trouve pas dans son nouveau foyer.
- Le mariage est un moyen de consolider des liens de voisinage souvent plus forts que ceux que l'on entretient avec sa propre famille.

- Proximité des maisons veut dire aussi proximité des terres, le mariage permet donc, dans certains cas, un regroupement des parcelles, comme nous avons pu l'observer à plusieurs reprises. Et là où il nous semble voir un interêt autre que matériel, on trouve en fait un point de vue tout à fait pratique et non seulement moral ou sentimental. Ainsi, Maricuţa lui Gr. prétend que pour son fils on a cherché une "fille sérieuse du voisinage, de bonne réputation, d'une famille de braves gens" sans tenir compte de la maigreur de sa dot, mais le peu de terre qu'elle apporte permettra d'accroître la dimension des champs par regroupement de parcelles juxtaposées, les rendant ainsi mieux cultivables et plus rentables. Pour Maria a P. qui appartient à une famille de bergers, on repousse un candidat riche et fils unique pour la marier à un voisin, car l'autre garçon, dit-on, habite trop loin, mais le voisin possède justement une grande bergerie.

Le critère de la proximité, sous son apparence anodine, est donc un point important qu'il convient d'examiner avec attention. Cela peut également contribuer à expliquer le petit nombre de mariages exogames qui restent le fait d'une minorité et à expliquer les mariages avec des villageois des communes limitrophes.

Une dernière question se pose à nous: quelle importance joue le degré de culture dans le choix du conjoint?

Aujourd'hui, tous les jeunes, plus ou moins, aprennent à lire et à écrire, mais l'instruction n'est pas encore considérée coome un moyen d'élévation sociale sauf pour les plus pauvres qui, faute de terres, ne peuvent envisager pour leurs enfants qu'un avenir de travailleurs salariés par l'Etat et souhaitent leur voir poursuivre des études afin d'améliorer leur situation. Inversement, les plus riches ne se posent pas ce problème. Le plus riche propriétaire terrien du village, parlant de sa fille adoptive de 6 ans, dit: "elle n'aura pas besoin d'aller au

lycée puisqu'on a des terres..." En fait, ceux qui poursuivent des études sont encore assez rares, même si leur nombre augmente peu à peu. Ceux-ci iront chercher leur conjoint dans la même catégorie socio-culturelle et se marient donc le plus souvent en dehors du village. Tel est le cas des instituteurs originaires de Moişeni.

Même si, aujourd'hui, on encourage les plus jeunes à acquérir à l'école un minimum d'instruction, la classe des "domni", des "messieurs" (lettrés, autorités politiques ou administratives, ingénieurs, etc.) continue de rester tout à fait étrangère au paysan de Moişeni, pour qui le mariage entre un membre de la communauté villageoise et l'un de ces "domni" est impensable. Comme le disent ces vers, on continue de penser qu'il vaut mieux se marier dans le milieu dont on est issu:

Şi tu,nană, aşa-ai gândit	Et toi,ma chère, tu as pensé ainsi
Că-i purta zaghie cu flori	Que tu vas porter le tablier à fleurs
Şi-i trăi cu domnişori	Et que tu vivras parmi les messieurs
Mai bună-i zaghia de sac	Mieux vaut le tablier de toile
Şi mândruţ de om sărac.	Et un fier homme pauvre.

D'autre part, il faut noter que la migration saisonnière des jeunes gens du village, qui partent travailler dans d'autres régions de Roumanie, n'a pas encore donné lieu à des mariages avec des personnes étrangères au village.

En conclusion, on doit retenir que, au delà de tous les critères énoncés, pour qu'il y ait mariage entre deux individus, il faut un certain degré de ressemblance entre eux. En d'autres termes, une personne qui présenterait une tare sociale ou physique ne pourrait trouver qu'un partenaire également "marginalisé".

Tel est le cas, par exemple, des hommes qui ont fait de la prison et qui, de retour au village, doivent trouver une épouse: ainsi, G. revenu à Huta après 10 ans de prison pour meurtre, se mariera-t-il avec une jeune fille de Moişeni encore célibataire à 26 ans. Ion, de Bixad, qui a fait 16 ans de prison, épouse une jeune fille de 23 ans dont on raconte qu'elle a avorté plusieurs fois et "court" après tous les hommes du village. Le choix marital dépend donc d'une certaine homogamie entre les deux partenaires: homogamie socio-culturelle, économique, géographique, etc.

Le choix du conjoint doit être également analysé comme le point de convergence entre un choix individuel et le choix du groupe familial: lorsque ces deux volontés ne coïncident pas, il y a situation de crise. La solution passe alors par la soumission de l'une des deux parties: l'individu devra accepter un mariage forcé, ou bien, en s'enfuyant avec la partenaire de son choix, l'individu forcera le groupe à accepter sa volonté.

+ + +

NOTES

1) Ces "cris" sont appelés à Moişeni "ţîpurituri". Ce sont des encouragements, des blagues à propos versifiés, criés par les accompagnateurs, émis sur un timbre vocal spécifique que l'on peut qualifier de voix de fausset, ou timbre infantile ou féminin. Un danseur ne crie pas ces vers à n'importe quel moment de la danse: "chaque danseur a une mélodie préférée, une mélodie à lui, qu'il sollicite du musicien par un appel caractéristique, chaque fois qu'il a l'intention de crier des vers", Cf. Iosif Herţea - Revista de Etnografie şi de Folclor, 1970, 15, nr.2, Bucureşti.

2) L'expression a aussi un deuxième sens "aller voir les jeunes filles". Dans le roumain courant, "a avut o vedere" signifie avoir eu un rendez-vous avec une jeune fille afin de décider d'un mariage. A Moişeni, le mot "vedere" désigne la lumière, la lampe.

3) A.Perju-Liiceanu: "Percepţia interpersonală şi reguli de autoprezentare", in Revista de Etnografie şi Folclor, 1974, 19, nr.1, Bucureşti.

4) Le garçon qui "se marie en gendre" est celui qui accepte, après le mariage, d'aller vivre chez son beau-père.

5) Cf. "Historique du village" rédigé par le pope Ioan Purdel en 1967; 20 p. dactylographiées.

===========

Quelques observations sur

LE MARIAGE ET LA RESIDENCE A BOIŞOARA

(Ţara Loviştei)

Andrei PANDREA

Le but de cette étude est d'analyser quelques comportements individuels et collectifs des habitants de trois villages de ŢARA LOVIŞTEI - Boişoara, Găujani et Bumbueşti - en deux circonstances: au mariage et au choix de la résidence.

Les faits que nous exposons hic et nunc ont été tirés et isolés d'un vaste système de conduites sociales, propre à ces communautés villageoises. Ces conduites - attitudes et comportements codifiés - intéressent à la fois l'éthologie et l'ethnologie. Les informations utilisées proviennent notamment des villageois - parmi lesquels l'auteur a vécu plus de trois ans - ainsi que des documents conservés au siège de leur mairie. Nous les avons recueillies en deux étapes: la première entre 1961-1963, en qualité de médecin de la commune de Boişoara; la seconde durant la plupart des douze étés suivants, jusqu'en 1975, en tant que chercheur indépendant.

Les sources sur lesquelles s'appuie cette étude sont:

a.- Les enquêtes d'opinion que nous avons menées auprès des habitants de cette commune à différentes reprises, entre 1962 et 1975.

b.- Nos observations directes, recueillies pendant l'été

1975, confrontées aux précédentes, concernant l'organisation sociale en unités élémentaires, ainsi que sur maints rites et cérémonies pratiqués par cette société traditionnelle.
c.- Le registre des mariages civils contractés à la mairie de Boişoara, du jour où elle est redevenue le centre administratif de la commune, depuis 1956 et jusqu'en 1975.

Nous essaierons de faire l'analyse des données, dans leur évolution temporelle (synchronique et diachronique) et spatiale, ainsi que celle de leur rôle social. Au-delà du mariage et de la résidence, notre attention a porté aussi sur les rapports qui s'établissent avec les diverses unités sociales locales.

En comparant des données normatives avec leur application réele, nous avons déterminé dans quelles proportions ces comportements s' écartent des coutumes et les tendances qu'ils manifestent.

I - Ţara Loviştei

Le nom de "Ţara Loviştei" date, nous le croyons, du VIIIe siècle ap.J.C., du temps de la symbiose protoroumano-slave et provient de deux vocables : le premier, latin, -terra roum. ţară "pays", le second, vieux slave, - lovište "chasse"; il s'agirait donc, à l'origine, d'un"pays de la chasse".

C'est une région naturelle limitée au nord par la chaîne montagneuse des Făgăraşi, qui dépasse ici les 2400 m (le pic Ciortea atteint 2462 m d'altitude), à l'ouest par la grande rivière de l'Olt (sur 21,5 km), à l'est par le Topolog, son affluent, et au sud par le mont Cozia (1664 m d'altitude) qui est bordé par un ruisseau, nommé Băiaşu, dont la confluence se trouve à 328,5 m d'altitude.

Ce "pays" occupe tout le nord du département de Vâlcea sur une superficie de 574,98 km^2 (384 km^2 représentent exactement l'étendue de la région naturelle et 190,98 km^2 le territoire qui dépasse l'Olt vers l'ouest). Celle-ci est partagée entre 27 villages administrés par les communes rurales de: Câineni, Racoviţa, Boişoara et Perişani.

Ţara Loviştei - "la dépression intramontane la plus typique de la chaîne carpathique" (Ion Conea în "Ţara Loviştei", 1934, p.10) - est un vaste amphythéâtre montagneux orienté NO-SE, dont les axes varient de 25,6 km de long sur une largeur de 24,6 km à 14,5 km.

Sa morphologie fait de ce "pays" un isolat géographique et un abri remarquable, occupé de tout temps par les populations humaines, attestées ici du paléolithique supérieur à nos jours. Ţara Loviştei est également un des noyaux de l'ethnogénèse et de la glossogénèse roumaines.

Au recensement de mars 1966 il y avait 14 596 habitants: 1 Roumain sur 1316 habitait cette région (0,00076 % de la population totale de Roumanie).

II - La commune de Boişoara

Composée par les trois villages cités plus haut, cette commune représente le centre anthropogéographique de Loviştea. Sa surface est de 77,24 km^2; l'altitude varie entre 2288 m (le pic Suru) et 680 m à Bumbueşti.

Le centre administratif, le village Boişoara, est situé à 24°30' de longitude Est et 45°27' de latitude Nord.

Le relief est accidenté; quelques vallées profondes fragmentent le terrain. La partie septentrionale de la commune, très boisée, se termine vers les cîmes dans des pâturages et des alpages; les parties centrale et méridionale, presque complètement défrichées, comprennent outre les périmètres habités des villages, le terroir et le verger.

Les communautés paysannes des villages, depuis toujours sédentaires, sont très homogènes du point de vue social: il n'y a pratiquement pas de stratifications en couches différentes. Les rapports interpersonnels fortement développés (chacun connaît tout le monde) ont facilité la persistance d'une riche civilisation orale, assez peu tou-

chée par l'école, le mot écrit et les mass-média. Jusqu'à la première guerre mondiale la plupart des habitants naissaient, vivaient et mouraient dans le village, ce qui expliquent, conjointement à l'état d'isolement de la région, la survie d'un conservatisme culturel important, qui se manifeste encore dans la majorité des domaines de la vie.

La spécialisation socio-professionnelle des villageois est faible. Pourtant l'économie est assez diversifiée: son profil essentiel est agro-pastoral, sans oublier la culture des arbres fruitiers; il y a aussi des salariés forestiers (sur place) et industriels (dans les villes voisines). Depuis 1949 il y a deux secteurs économiques: l'un traditionnel, l'autre socialiste. Ce dernier est représenté par une Coopérative agricole de production.

Les données démographiques recueillies dans notre recensement d'août 1975 sont les suivantes:

Villages	Habitants	Familles	Ménages	Maisnies
Boişoara	1407	398	392	352
Găujani	1180	332	323	282
Bumbueşti	947	274	261	231
T^al^ commune	3534	1004	976	865

III - Traditions et réalités

Le mariage

Un couple est considéré comme marié seulement s'il a parcouru une succession obligatoire de cinq cérémonies, déroulées en 27 séquences et 94 rites, accomplis sans défaut dans tous les cas habituels du mariage idéal. Nous ne nous attarderons que sur les séquences qui ont une importance effective.

a. La demande en mariage ("peţitul") est faite par les parents (accompagnés, parfois, par les parrains) et le candidat au mariage, leur fils, au cours d'une visite rendue aux parents de la jeune fille qu'ils ont choisie. La cérémonie est exclusivement matrilocale.

b. L'engagement ("tocmeala", "tomneala") a lieu en même temps que le "peţit", ou à la rencontre suivante. S'il y a accord, on parle dot, "parte" (ou "partea băiatului" - sorte de dot de l'homme), choix des parrains (presque toujours ceux du baptême du garçon), choix de la future résidence des mariés. On fixe aussi les dates des fiançailles, du mariage civil, qui précède toujours le mariage religieux et de la noce.

c. Du point de vue qualitatif il n'y a qu'un seul type de fiançailles: la "logodnă" ("logondă", "încredinţare" ou "înţelegere"), toujours matrilocale. Pourtant, la fiancée jouit de deux statuts successifs et différents: le premier réversible, quand elle peut encore rompre son engagement, est celui de "logodnică" (fiancée). Il dure du moment des fiançailles jusqu'au jeudi qui précède la noce. Le deuxième, irréversible, quand elle n'a plus le choix, - son symbole, le sapin nuptial ("bradul miresei") a déjà été confectionné - est celui de "govie" (terme sans correspondant en français mais qui, initialement, en vieux slave, signifiait "vierge"). Il dure du jeudi précédent jusqu'au dimanche de la noce.

d. La noce est précédée par la visite médicale (pour obtenir le certificat prénuptial) et le mariage civil (attesté par le certificat de mariage), conditions sine qua non imposées.

L'accomplissement des cérémonies nuptiales a un caractère matrilocal et patrilocal alterné. Après le mariage religieux, ces dernières années, on a introduit un épisode néolocal: la "masa mare" (le grand festin) a lieu non plus

dans la maisnie patrilocale, mais dans une grande demeure (école, foyer culturel), à cause du nombre important des participants.

Les cérémonies des fiançailles religieuses et du mariage religieux ont lieu à l'église du village (d'habitude celui de la mariée) avec la participation obligatoire des parrains en tant que parents spirituels, et l'exclusion des futurs beaux-parents.

Le prêtre célèbre une messe unique pour chaque mariage. Jamais deux mariées ne doivent se regarder: cela porte malheur.
Si le mariage monogame ("uno cum una"), librement consenti et par accord réciproque, est aujourd'hui la seule forme acceptée, il a pourtant deux variantes:

1. <u>Le concubinage stable</u> ("ibovnicie pe faţă : stau împreună, sunt nelegitimi") qui est une union consensuelle, non sanctionnée socialement, mais non cachée ("concubinage ouvert: ils habitent ensemble, ils vivent maritalement"). Dans ce cas la filiation est matrilinéaire, sauf si le père ne reconnaît pas ses enfants. La légitimation de ces unions survient dans la plupart des cas.

2. <u>Le "mariage" par entente, à l'essai</u> ("luare prin înţelegere"). C'est un pseudo-mariage, avec contrat unilatéral: l'homme, lui seul, s'engage par écrit devant l'autorité civile à prendre soin de sa partenaire, à ne pas la battre et à la dédommager à leur séparation, si elle a lieu. Les partenaires qui recourent à ce type d'union peuvent être tous les deux en état de célibat, divorce ou veuvage. Souvent ils sont même mariés et séparés, mais non divorcés. Toute combinaison entre ces états est possible.

Nous avons décellé aussi quelques <u>vestiges d'autres formes de mariage</u>:

1. Le mariage par échange. Il est permis que deux frères échangent leurs soeurs en les prenant pour épouses, à

condition que le mariage soit unique et simultané. Si la condition de temps n'est pas respectée, le mariage avec son beau-frère ou avec sa belle-soeur est prohibé.

2. Le mariage entre un veuf et sa belle-soeur (lévirat) peu fréquent par le passé est aujourd'hui inexistant. Il avait lieu si la belle-soeur veuve était mère de beaucoup d'enfants: ceux-ci devaient être protégés par un de leurs oncles paternels, qui, à travers le mariage et l'adoption les faisaient siens.

3. Le mariage par rapt a été ritualisé, mais il est symbolique. Il y a, pourtant, de temps à autre, des rapts simulés (avec l'accord de la femme), ou réels.

4. Le mariage par l'achat de la mariée subsiste dans certains rites:

a. <u>Le service (avec dons) du gendre</u> ("ploconul ginerelui") suppose l'achat symbolique de l'épouse.

b. <u>Le rachat du lait</u> jadis tété par la fille ("plata laptelui") est symbolisée par le geste du gendre qui déchire la chemise de sa belle-mère et introduit de l'argent dans son corsage.

c. <u>Le pardon</u> ("iertăciunea") est un dédommagement symbolique, verbal, concrétisé dans la formule "iertaţi-mă mamă şi tată că vă iau ajutorul din casă" ("pardonnez-moi mère et père de vous enlever le soutien de votre maison").

"Le soutien" est le synonyme du travail de la fille.
Il y a aussi des dédommagements effectifs:

α. <u>La dot</u> ("zestrea") peut être considérée comme l'achat du gendre, mais l'apport du mari à la nouvelle maisnie - sa "<u>parte</u>" - donne une contrepartie à cette affirmation.

β. <u>La "diferenţa de fetie"</u> ("différence" due pour la perte prémaritale de la virginité) est un supplément substantiel de dot, non remboursable à la séparation ou au divorce.

γ. "Vulpea" (le renard) ou "păşunatul" (le droit au pâturage) et "închiderea căii" (le barrage du chemin à la frontière du village de la mariée) représentent un épisode supplémentaire de la noce si les époux sont originaires de villages voisins. Il a lieu quand le cortège nuptial ("alaiul nunţii") se dirige vers l'église du village du mari. Les garçons lésés par le départ d'une jeune fille de leur village - qui est considérée comme une sorte de propriété de groupe - disent, devant la route barrée, pour empêcher le cortège de passer: "Opriţi! In ciuda că ne luaţi fata să ne plătiţi vulpea (păşunatul)!"("Arrêtez! Pour le tort que vous nous faites en nous enlevant la jeune fille, il faut nous payer le "renard" ("le pâturage")!"). Suit un marchandage où le parrain avare semblerait déprécier la mariée. Si les résultats du marchandage sont maigres (surtout si la jeune fille est belle), les prétendants évincés essaient de s'emparer soit de la mariée, soit du sapin, son symbole; alors la noce s'arrête et le mariage ne peut plus se faire.

Si la route n'est pas barrée, c'est que la mariée ne présentait pas d'intérêt pour eux, attitude vexante envers elle et le groupe adverse. Le "renard" est une sorte de compensation collective qui remplace, tout en le continuant jusqu'à nos jours, un droit archaïque jadis perçu par les chasseurs; le droit au"pâturage" est son correspondant pour les bergers.

Le dédommagement actuel, qui consiste en une somme d'argent et une quantité de "ţuică" (eau-de-vie de prunes) ou de vin, - les deux variables - est versé par le parrain au groupe de jeunes célibataires du village ("ceata flăcăilor") qui ont été privés d'un parti possible.

Nous avons identifié huit sortes de noces:

1. La grande noce ("nunta mare"): celle des célibataires, de loin la plus fréquente.

2. La noce en deux endroits ("nunta în două locuri"): celle où les mariés sont originaires de deux villages voisins. C'est là que se place l'épisode supplémentaire archaïque.

3. La noce voyageuse ("nunta călătoare"): c'est une variante de la précédente, sauf que les villages d'origine des mariés sont éloignés, sans limite commune.

Le cortège du mari se déplace à cheval (aujourd'hui aussi en camion). Il reste une nuit (le samedi) chez les parents de la mariée, mais le lendemain, après avoir payé le "renard", tous reviennent au village du marié où se déroulent toutes les autres cérémonies.

4. La noce des frères et des soeurs qui deviennent beaux-frères et belles-soeurs ("nunta de fraţi cumnăţiţi"). Il s'agit de la noce double ou multiple, où un frère peut épouser sa belle-soeur et une soeur son beau-frère. C'est le seul cas où le prêtre peut officier une messe pour deux couples: les mariées qui se regardent sont, en effet, des belles-soeurs, ce qui est bénéfique. Il y a un ou deux couples de parrains.

5. La petite noce ("nunta mică"): celle des veufs et des divorcés, ou des célibataires avec des veufs et des divorcés. Elle comprend trois variantes:

a. L'homme est célibataire et la femme veuve ou divorcée: la femme n'a pas le droit de s'habiller en costume de mariée; le mariage religieux est facultatif et les parrains sont ceux du garçon.

b. L'homme est veuf ou divorcé et la femme célibataire: le déroulement est identique à celui de la grande noce.

c. Ni l'un, ni l'autre ne sont plus célibataires: la femme s'habille simplement, le mariage religieux est facultatif et les parrains, d'habitude, absents.

6. La noce en cachette, la noce des pauvres, la noce tzigane ("nuntă pe furiş", "a calicilor", a sărmanilor", "nuntă ţigănească"): c'est une sorte de pseudo-légalisation d'un concubinage stable, ou d'un mariage à l'essai, avec

ou sans contrat. Le couple peut être formé: de célibataires, de mariés séparés, de veufs ou de divorcés. Il n'y a ni parrains, ni mariage civil, ni mariage religieux. Le grand festin a lieu pendant la nuit. Il paraît que cette noce est le vestige d'une des plus anciennes.

7. La noce de la mère célibataire ("nunta fetei copilite", "învălitul nelepcei, maşterei"), représente une cérémonie rudimentaire et symbolique, réduite à un seul rite, qui a pour but d'intégrer la fille-mère au groupe des épouses. Le rite est pratiqué par la marraine. Il a lieu 6 semaines après l'accouchement, moment où la parturiente a le droit de quitter sa maison ("lăuza iese de pe vatră"); le jour même, la marraine habille la fille en femme ("învălitul fetei"), la coiffe à la façon des femmes et lui pose sur la tête le voile ("năframă") ou le fichu ("broboadă") des femmes mariées. Ensuite, encadrée par ses parrains, la fille quitte la maison pour parcourir les ruelles du village et se montrer.

8. La noce du mort ("nunta mortului") représente une cérémonie symbolique entre l'homme ou la femme décédés, de 26 ans au plus, et un partenaire.

<u>Le groupe domestique</u>

Chaque couple marié constitue le noyau d'un groupe domestique (et d'une famille) qui évolue seul ou se rattache à un autre groupe domestique. Il occupe une maisnie[1)] ("gospodărie" dans la terminologie agraire, ou "curte" dans la terminologie pastorale). Nous avons identifié cinq types de familles (groupes domestiques).

1. La famille nucléaire (conjugale) indépendante ("neamul mic") est composée par une ou deux générations

1) ancien mot français, à l'origine de "maisonnée", qui est l'équivalent, selon Paul H. Stahl, du terme roumain "gospodărie".

réunies en un seul ménage: époux ou parents et enfants célibataires.

Les critères d'association sont: le mariage et les relations parents-enfants.

La filiation est patrilinéaire, l'autorité androcratique et la résidence unique.

2. La famille étendue ("neamul mare") est le développement naturel, mais non obligatoire, de la famille précédente. Elle est composée par deux ou trois générations, réunies en deux ou plusieurs ménages: parents, enfants célibataires, enfants mariés, gendres, brus et petits-enfants. Les critères d'associations sont: le mariage, les relations parents-enfants et les relations de parenté par le sang, ascendantes et descendantes.

La filiation, l'autorité et la résidence ont les mêmes caractères que ceux de la famille nucléaire.

3. La famille fraternelle multiple ("neam mare de fraţi") comprend au départ une seule génération de frères, de soeurs, ou de frères et soeurs. A eux s'associent des époux (en relation concomitante de beaux-frères et belles-soeurs) et leurs enfants. Les critères d'association sont: la germanité à laquelle s'ajoutent le mariage, les relations parents-enfants et les relations de parenté par le sang, collatérales, ascendantes et descendantes.

La filiation est patrilinéaire ou matrilinéaire; l'autorité est androcratique ou gynécocratique, mais dans les groupes mixtes, c'est l'aînesse qui l'emporte sur le sexe.

Il y a un ou plusieurs ménages, mais une seule résidence.

4. La famille multiple de cousins ou de cousines ("neam mare de veri") comprend au départ deux ou plusieurs cousins ou cousines. Elle a les mêmes caractéristiques que la famille précédente sauf, parmi les critères d'association, le cousinage à la place de la germanité. Il y a, en plus, ségrégation de sexes.

N.B. A tous ces types de familles peuvent s'associer aussi d'autres sortes de parents, ou même des étrangers.

5. La famille indivise (multiple) de type patriarcal ("neamul mare cu bătrîn","neamul mare devălmaş") est composéede 3-4 ou plusieurs générations: des grands-parents,des enfants célibataires, des enfants mariés, des gendres et des brus, des petits-enfants et, éventuellement si ceux-ci se marient aussi, des arrières-petits-enfants. Les critères d'association sont: le mariage, les relations parents-enfants, la génération, les relations de parenté par le sang ascendantes, descendantes et collatérales et la conscience de faire partie d'une lignée ("neam") à laquelle elle s'attache en tant que lignage ("spiţă").

La filiation est patrilinéaire et l'autorité androcratique et gérontocratique (le cas gynécocratique et gérontocratique est inexistant aujourd'hui; il existait, parfois, par le passé). Il y a plusieurs ménages et plusieurs résidences.

<u>La résidence</u>

La résidence coïncide avec la maisnie. Nous avons identifié 17 types:

1. <u>La résidence patrilocale</u> (sigle PL). C'est une unité qui associe d'autres résidences dépendantes. Le fils (en tant que mari) reste sur place, chez ses parents. Son épouse (la bru) s'établit "chez eux". La migration matrimoniale, qui coïncide avec la migration résidentielle, est à sens unique: seule la femme change de résidence.

Le phénomène social et familial le plus important est la "nurorire" (l'acquisition du statut de bru qui vit sous le toit de ses beaux-parents).

2. <u>La résidence matrilocale</u> (sigle ML). C'est une unité qui associe d'autres résidences dépendantes. La jeune fille (en tant qu'épouse) reste sur place chez ses parents

et son mari (le gendre) change de résidence et s'établit "chez eux". Les migrations matrimoniale et résidentielle, coïncidentes, ont un sens unique: seul l'homme quitte sa résidence initiale.

Le phénomène social et familial le plus important s'appelle "ginerire" ou "ginerire pe curte" ("măritare","înmăritare" sont des connotations péjoratives); le statut de gendre vivant chez ses beaux-parents est considéré comme un statut social de valeur inférieure et donc accepté à contrecoeur. Il faut remarquer que "ginerire pe gospodărie" ne s'emploie pas, mais qu'on utilise le correspondant archaïque de "curte".

3. <u>La résidence virilocale</u> (VL) est une unité indépendante qui précède ou suit le mariage. Les deux époux changent chacun de résidence, pour choisir une nouvelle résidence et demeure, celle de l'homme, bâtie par sa famille. La migration matrimoniale, - qui est double - ne coïncide pas toujours avec la migration résidentielle. Avant le mariage elle est unilatérale, masculine.

4. <u>La résidence uxorilocale</u> (UL) est une unité indépendante qui précède ou suit le mariage. Les deux époux changent chacun de résidence, pour choisir une nouvelle résidence et demeure, celle de la femme, bâtie par sa famille. La migration matrimoniale - qui est double - ne coïncide pas toujours avec la migration résidentielle; avant le mariage elle est unilatérale, féminine.

N.B. Pour les résidences VL et UL, les nouvelles demeures sont bâties chacune séparément: soit par les "socri mari" (les "grands" beaux-parents) pour leur fils (le cas VL), soit par les "socri mici" (les "petits" beaux-parents)pour leur fille (le cas UL). Dans le cas de la demeure bâtie en commun ("cu ajutorul la toţi") avec l'aide de tous, donc des deux couples de beaux-parents, c'est presque toujours l'homme qui offre le "scaun de casă" (le terrain de cons-

truction): il s'agit donc d'une:

5. résidence VUL (terme que nous proposons: viri-uxo-rilocale). En réalité une partie des résidences VL sont VUL.

Les résidences: 6. avolocale (AVOL - terme que nous proposons, inspiré du latin avus), 7. avunculocale (AVUL) et 8. amitalocale (AML), sont des unités qui associent d'autres résidences, dépendantes. Le couple s'établit chez le grand-père, chez l'oncle ou chez la tante (des parents paternels ou maternels de l'un d'eux). Les dernières trois résidences pourraient être englobées dans:

9. La résidence parentolocale (PARL - terme que nous proposons, inspiré du latin parens - entis):où les époux s'établissent chez n'importe quel parent, sauf le père et la mère; alors le grand-père, l'oncle et la tante de l'un des époux devraient être inclus aussi.

Dans les derniers quatre cas, la migration matrimoniale, double, coïncide à la migration résidentielle.

Ces 9 types de résidence ont tous comme mécanisme de départ le mariage.

10. La résidence fratrilocale (FRL) est indépendante. Les frères quittent ensemble la résidence commune de leurs parents, pour s'établir dans une nouvelle, commune, la leur. La migration, double ou multiple, est résidentielle. Elle précède toujours le mariage.

11. La résidence sororilocale (SRL, terme que nous proposons, inspiré du latin soror , a les mêmes caractères que la précédente, sauf qu'à la place des frères il y a des soeurs.

12. La résidence fratri-sororilocale,ou sorori-fratrilocale (FR-SRL ou SR-FRL - termes que nous proposons) a les mêmes caractères que les deux précédentes, réunies.

13. La résidence consobrinolocale masculine (CL-M, terme que nous proposons inspiré du latin consobrinus)est indépendante. Les cousins quittent chacun la résidence de

leurs parents, pour s'établir dans une résidence commune, la leur.

Il y a segrégation de sexe. La migration résidentielle,double ou multiple, précède le mariage.

14. La résidence consobrinolocale féminine (CL-F,terme que nous proposons) a les mêmes caractères que la précédente, sauf qu'il s'agit de cousines.

N.B. Les cinq derniers types de résidence ont pour mécanisme déclencheur la germanité ou le cousinage.

15. La résidence gentilocale (GL, terme que nous proposons, inspiré du latin gens-gentis) est le groupe de résidence occupé par la famille indivise (multiple) de type patriarcal, composé d'unités associées, subordonnées à la résidence du chef de ce groupe, "bătrânul" (le vieux).Les résidences VL ou UL deviennent PL (pour les belles-filles) ou ML (pour les gendres), précisémment du point de vue de leur dépendence vis-à-vis du chef du groupe. L'autorité, déléguée, est gérontocratique - androcratique. L'échange de femmes et d'hommes, au mariage, était permis entre les familles patriarcales ("neamuri mari cu bătrân"); il devenait à sens unique lorsqu'il unissait un "neam mic" avec un "neam mare", une famille conjugale ou étendue et une famille patriarcale. Ainsi, un membre d'une famille patriarcale pouvait amener chez lui son conjoint provenant d'une famille conjugale (ou étendue),tandis que le contraire n'était pas pratiqué. Aujourd'hui, théoriquement, (pour être en accord avec la coutume), ni les femmes, ni les hommes, ne quittent plus leurs résidences, ni leur groupe. En réalité, presque toutes ces familles se sont disloquées et les résidences se sont séparées, sauf quelques exceptions.

N.B. A tous ces 15 types de résidences peuvent s'associer aussi d'autres parents et même des étrangers.

16. La résidence néolocale (NL) est indépendante et

succède au mariage. Les époux quittent leur deux résidences de départ pour une nouvelle, qui se trouve soit sur le territoire du village, - mais à une grande distance des résidences initiales, - soit sur le territoire d'une autre localité. La nouvelle maison s'achète avec le "don" (darul) reçu pendant la "masa mare" de tous les participants (en fait - la communauté villageoise) ou du don et d'une autre somme d'argent, avancée ou donnée par les quatre beaux-parents.
La migration, double, est résidentielle.

17. La résidence extranolocale (EL, terme que nous proposons, inspiré du latin extraneus) "în gazdă" est rare et temporaire pour les nouveaux mariés, mais fréquente pour les étrangers au village, qui travaillent sur son territoire sans y être nés: des enseignants, les membres du corps médical, les ingénieurs, etc.

\+ + +

Selon la longueur du trajet parcouru par chaque époux, ou par le couple, et par rapport aux limites du village (voire la commune), les migrations occasionnées par le mariage et le changement de résidence nous apparaissent - en adoptant une terminologie anglaise appropriée - comme des in-migration, quand elles ne dépassent pas les limites du village et de la commune: c'est-à-dire, dans notre cas, de 3 à 6,5 km, ou des out-migration, quand elles dépassent ces limites, c'est-à-dire à partir de 6,5 km jusqu'à des localités qui peuvent être situées à plus de 500 km.

Les normes socio-culturelles prévues par la coutume

Les comportements et les attitudes de tous et de chacun, en n'importe quelle circonstance de la vie, sont réglés, au village, par les normes que prévoit la coutume ("datina" ou "obiceiul pământului").

Il s'agit de la loi orale, une continuation du droit ancestral, qui édicte que "chacun doit faire ce que son père a fait" ("cum a făcut tata, aşa voi face şi eu") et qui est hérité des vieux, des prud'hommes - les sages, les honnêtes - ("c'aşa-i legea din bătrâni, din bătrâni, din oameni buni").

La "datina" a beaucoup de traits archaïques, sans avoir pourtant le caractère figé d'un archétype, comme trop souvent on veut le croire, car elle est modifiée au fur et à mesure par chaque génération pour être mise en accord avec des réalités nouvelles. La nécessité de son existence normative vis-à-vis des coutumes explique pleinement sa persistance: quid lege sine moribus? (A quoi bon les lois sans les moeurs?).

Bien que sexualité ne soit pas synonime de mariage, (comme dans les exemples suivants), les règles sociales qui touchent à l'inceste sont très proches, voire identiques, des préceptes limitant les mariages.

Nous transcrivons ici quelques opinions des villageois recueillies entre 1962 et 1975 et concernant le mariage et la résidence:

a. Sur le mariage en général

- Le mariage est la fleur de la vie ("Căsătoria este floarea vieţii")
- Le célibataire n'est pas homme à part entière ("Nu-i în rând cu lumea cel necăsătorit").
- Les aveugles, les sourds, les boiteux, les manchots et les idiots même, doivent avoir femme en leur maison ("Şi orbii, surzii, şchiopii, ciungii şi nävlegii trebuie să aibă muiere la casa lor")
- Sans mariage religieux l'homme n'est pas marié ("Omul să nu stea nelegiuit")

b. Le mariage est unique

- Il ne faut se marier qu'une seule fois ("Nu se cade

să te însori decât odată")

- Qui se marie plusieurs fois fait plaisir au Diable ("Cine se însoară de mai multe ori îl bucură pe Necuratul")

- Dans la tombe, on gît à côté de la première épouse ("In groapă zaci lângă nevasta dintâi")

- Au Jugement Dernier, c'est avec votre première épouse que Dieu vous fera comparaître ("Dumnezeu te pofteşte la Judecata de Apoi cu prima muiere")

c. <u>La polygamie est prohibée</u>

- Trois choses sont impossibles en ce monde: échapper à la mort, rajeunir et épouser toutes les femmes ("Trei în lume nu se poate: om să scape de la moarte, să'ntinerească nu poate, şi să le aibă pe toate")

- Jamais on a vu, jamais on ne fut / Ni coq à deux crêtes / Ni Jean avec deux-trois Jeannettes ("Cine a pomenit şi este / Cocoşel cu două creste / Om cu două-trei neveste")

d. <u>Le mariage entre frère et soeur est prohibé</u>

- Jamais frère et soeur ne se donnent la couronne nuptiale ("Nu se află fraţi adevăraţi să se fi cununat")

e. <u>La mariage avec deux soeurs, avec la belle-soeur et avec la belle-mère est prohibé</u>

- Frappe-moi, Seigneur, frappe-moi mortellement / puisque j'ai aimé deux soeurs / Les deux, avec une belle-soeur / Et ma belle-mère en même temps. ("Bate-mă, Doamne, să mori / C'am iubit două surori / Două surori şi-o cumnată / Şi pe soacră-mea de-odată")

f. <u>Le mariage entre cousin et cousine est prohibé</u>

- Mon chéri, mon petit chéri / Quelle volée de bois tu mérites / J'ai traversé la forêt avec toi / Et tu ne m'as pas touchée du doigt / Comme si nous étions apparentés! / Mais même ta cousine si j'étais / Je n'aurais jamais pensé / O mon cher petit coco / Que tu étais si nigaud! ("Bade, bade şi iar bade / Ce bătaie ţi se cade / Trecui pădurea cu tine / Şi n'ai pus mâna pe mine / Parc'aş fi rudă cu tine / Verişoară să-ţi fi fost / Nu te vedeam aşa prost").

g. <u>Le mariage entre parrain (marraine) et filleule (filleul) est prohibé</u>

- Le parrain ne voit qu'une fois la nudité de sa filleule (plongée dans les eaux baptismales) ("Odată vede naşul (naşa) puţa finei (finului)").

- Pardonne-moi marraine / Je ne puis t'aimer / Je t'aimerais bien, mais, hélas / Ce n'est pas possible, ce n'est pas convenable / L'amour entre un filleul et sa marraine / Jamais on n'a vu, jamais on ne verra. ("Naşă iartă-mă pe mine / Că nu mă iubesc cu tine / M'aş iubi dar nu se poate / Nici se poate, nici se cade / Un fin şi-o naşă a se iubi / Nici n'a fost, nici n'a mai fi").

h. <u>Sur l'âge au mariage</u>

- Toute chose à son temps: la jeune fille se marie à 14 (16) ans, le garçon à 16 (18) ans. ("Toate la vremea lor: fata se căsătoreşte la 14 (16) ani, băiatul la 16 (18)")

- Au mariage, le garçon doit être plus âgé que la jeune fille ("Când se iau, băiatul să fie mai vârstnic").

- Tous deux doivent avoir participé à la ronde ("hora" - danse paysanne où l'on n'est admis qu'à la puberté): la fille en natte et le garçon en grande ceinture. ("Amândoi să fie horiţi; fata codană, băiatul cu şerpar").

- Il ne faut pas se marier avant sa soeur aînée et la laisser vieille fille ("Nu se cade s'o iei înaintea lelei la măritiş şi s'o laşi fată bătrână").

- L'aînée se marie avant la seconde et celle-ci avant la cadette ("Lelea se mărită înaintea mijlocarei, mijlocara înaintea prâslei (zăpârstei)").

- Le garçon doit savoir monter à cheval, garder les

bêtes, jouer de la flûte et tirer au fusil ("Băiatul să ştie călări, să vadă de vite, să cânte cu fluiera şi să tragă cu puşca").

- La fille doit savoir nettoyer, filer la laine, tisser au métier, cuisiner, faire la lessive, soigner son mari et élever ses enfants ("Fata să ştie deretica, să toarcă, să ţese, să spele, să gătească, să vadă de bărbat şi de copii").

i. Sur la virginité de la mariée

- La mariée est vierge ("Fata cu fetia", "mireasa-i fată mare")
- La virginité est aussi précieuse que la prunelle des yeux ("Cinstea fetei - ca lumina ochilor")
- La virginité et la dot sont l'apanage de la fille ("Fetia şi zestrea sunt ale fetei")
- La fille souillée reste non mariée ("Fata spurcată, rămâne nemăritată")
- De putain-putain ("Din curvă iese curvă")

j. Sur l'entente des familles au mariage

- Pour un mariage de bonne intelligence, les beaux-parents doivent bien s'entendre ("La'ncuscrire, căsătorie prin bună înţelegere")
- Les beaux-parents doivent être de bonne famille ("Cuscrii să fie din oameni")
- Nous fiançons nos enfants dès le sein de leur mère ("Logodim copiii din burta mamei")
- Les vieux doivent se plaire, les jeunes doivent se taire ("Bătrânii să se placă, tinerii să tacă")
- Les jeunes doivent se plaire, les vieux doivent se taire ("Tinerii să se placă, bătrânii să tacă").

k. Sur les qualités des mariés

- Une épouse laborieuse est meilleure que la fortune ("E mai bună muierea decât averea")

- Prends fille pauvre si elle te plaît ("Ia fată săracă, numai să-ţi placă")
- La beauté fait oublier la dot ("Frumuseţea uită zestrea")
- S'il en faut dix pour la maigrichonne et cent pour le laideron, pour la calamité il en faudra mille ("Zecile mărită secile, sutele mărită slutele, miile mărită urgiile")
- J'aime les boeufs et j'aime les vaches, mais de cette bétasse qu'est-ce que je pourrais faire? (" Boii'mi plac, vacile'mi plac / Eu cu toanta ce mă fac?")
- Les yeux verts, ce sont des menteurs ("Ochii verzi, niciodată să nu-i crezi")
- Les yeux bleus comme un ciel pur sont plus enivrants que le vin ("Ochii albaştri ca seninul / Te'mbată mai rău ca vinul")
- Pour mon bien-aimé le brun / L'Olt et le Mureş je traverse / Pour mon bien-aimé le blond / Au ruisselet je m'arrête ("Pentru badiu oacheşu / Trec Oltu' şi Mureşu' / Pentru badiu cel băluţ / Nu trec niciun pârăuţ").

l. Sur les fiançailles

- Des fiançailles tant que tu veux, mais la noce une seule ("Logodne câte poţi; nunta odată")
- Les fiançailles n'ont lieu que le jeudi ou le dimanche - jours bénéfiques ("Logodna se face joia "când e cu norocul fetelor" sau duminica, fiindcă'i Sfânta Duminică").

m. Sur la noce

- La noce est la grande porte de la vie conjugale et le commencement de la vie ("Nunta este poarta mare a căsniciei"; "nunta este cap de viaţă")
- On ne peut pas célébrer la noce avant le mariage civil ("Nu se face nuntă'n sat, până ce n'ai fost la sfat")
- On fait la noce devant Dieu, le village et la mairie

("Nunta se face înaintea Domnului, a satului şi a primăriei")

- La noce a lieu uniquement le dimanche ("Nunta se face Duminică")

- On ne fait pas de noces pendant les jours de jeûne religieux ("Nu se face nuntă'n post")

- On ne porte qu'une seule fois la robe de mariée ("Numai odată eşti mireasă")

- Entre une mort dans la famille et la noce, laissez passer 40 jours ("Intre moarte 'n neam şi nuntă'n neam, lasă să treacă 40 de zile")

- La noce est un seuil: la fiancée quitte les jeunes filles et entre parmi les épouses: ce soir avec les jeunes, demain avec les femmes, après-demain avec les vieilles ("A ieşit govia din fete / Şi-a intrat între neveste / Astă sear'cu fetele / Mâine cu nevestele / Poimâine cu babele")

- Le Diable lui-même n'a jamais vu la sueur du garde-forestier, la larme d'un prêtre, le mariage sans dot et la noce sans cadeaux ("Nici dracu n'a pomenit sudoare de pădurar, lacrimă de popă, căsătorie fără zestre şi nuntă fără dar")

n. <u>Sur la vie conjugale</u>

- Mes yeux sont mariés: les autres hommes je ne les vois pas ("Ochii mei sunt măritaţi / Şi nu iubesc alţi bărbaţi")

- Elle t'envoie avec les brebis pour te tromper ("Te mână cu oile, ea'şi face nevoile")

- L'adultère est réprobable ("Preacurvia'i faptă de ocară")

o. <u>Sur le divorce</u>

- Ne quitte ta femme que si elle est stérile ou coureuse ("Nu'ţi laşi nevasta decât de'i stearpă sau curvă")

- Ne quitte ton mari que s'il te bat ("Nu'ţi laşi bărbatul decât dacă te bate")

p. <u>Sur le remariage</u>

- Les veufs remariés s'appellent des "redoublants" ("Văduvii recăsătoriţi sunt îndoiţi")

- Les veufs se remarient pour se tenir compagnie sur terre ("Văduvii se recăsătoresc ca să-şi ţie de urât pe pământ")

<u>La résidence</u>

Il y a un ordre préférentiel dans le choix occasionné par le mariage.

a. <u>Pour l'homme</u>

1. A sa maison (VL) : "La casa mea"
2. Chez nous (PL) : "La noi, la părinţi"
3. Le cadet hérite toujours de la maisnie de ses parents (PL→VL) : "Prâslea moşteneşte".

Dans ces trois cas, la femme suit l'homme: "Fata merge pe urma băiatului"

4. Habiter chez les beaux-parents, c'est mauvais (ML): "La socrii mici e de rău".
5. Habiter chez l'épouse, oui, si ce n'est pas la poule qui chante: La maison est mienne et la porte est tienne (UL): "La nevastă, dar să nu cânte găina; casa mea şi uşa ta"
6. Chez des parents (AVOL, AVUL, AML, PARL): "La rude"
7. Chez des étrangers (EL): "La străini, în gazdă"
8. Parmi les étrangers, loin du village (NL): "Printre străini, departe"

b. <u>Pour la femme</u>

1. A la maison de l'époux (VL): "La casa lui"
2. A sa maison (UL): "La casa mea"
3. Chez nous (ML): "La noi"
4. La cadette hérite toujours de la maisnie de ses parents (ML→UL): "Prâslea moşteneşte"

N.B. Le mot "prâslea" signifie cadet et cadette en même temps.

Dans ces trois derniers cas, l'homme suit la femme: "Băiatul merge pe urma fetei"

5. Chez les beaux-parents (PL): "La socrii mari"
6. Chez des parents (AVOL, AVUL, AML, PARL):"La rude"
7. Parmi des étrangers, loin du village (NL): "Printre străini, departe"
8. Chez des étrangers (EL): "La străini, în gazdă"

La résidence GL est appréciée davantage par les générations plus âgées que par les jeunes, mais peu désirent y vivre, parce que les circonstances lui sont défavorables ("vremurile îi sunt potrivnice")

Sur l'origine territoriale du conjoint

1. Le voisinage

- Je l'ai entendu dire aux sages: une haie vive, ça ne vaut rien / Ni le (la) bien-aimé (e) chez les voisins./ Ce qu'il faut, c'est la clôture en larges planches / Et le (la) bien-aimé (e) à bonne distance. ("Auzit-am din bătrâni din bătrâni, din oameni buni / Că nu-i bun gardul de spini/ Şi mândruţa (bădiţa) din vecini / E bun gardul de scânduri late / Şi bădiţa (mândruţa) de departe".

2. Sur l'endogamie villageoise

- C'est mieux que je l'aime, parce qu'elle est de mon village ("Dar mai bin' s'o iubesc eu, că-i fată din satul meu")

3. Sur l'endogamie inter-villageoise

- Les filles de mon village acceptent d'être courtisées aussi par des garçons d'un autre village ("Fetele din satul meu / Nu se ţin mărețe, zău!/ Vin băieţi din alte sate / Ele nu se ţin moţate")

- Les garçons de Găujani ont des jeunes filles très belles, mais ils ne savent pas les garder: ce sont des garçons de Boişoara qui les prennent. ("Găujani,căciuli întoarse / Voi aveţi fete frumoase / Dar nu ştiţi a le păstra / Vin boişorenii şi le ia")

Comportements face au choix du conjoint et de la résidence

Le choix du conjoint se fait à l'intérieur d'un cercle matrimonial communautaire qui, parfois, recoupe des cercles identiques, voisins ou éloignés, auxquels le candidat au mariage a accès. Un tel cercle comprend toute la population d'une communauté en état de se marier: les femmes qui dépassent 16 ans et les hommes qui dépassent 18 ans (en se conformant à l'article 4, alinéa 1, du Code de la famille de 1954), célibataires, veufs ou divorcés,qui jouissent de l'état civil de "non mariés", qui sont potentiellement aptes à se marier et qui désirent le faire.

Ce choix est en accord avec les tendances d'attraction qui se créent entre les candidats, réunis en divers types d'homogamies comme: les caractères physiques individuels (jugés selon les critères esthétiques de beauté physique du groupe)comme le complexe pigmentaire foncé, - la couleur des yeux, des cheveux, de la peau - , la taille, etc; la classe d'âge; la réputation morale; l'appartenance à une lignée ou à une autre; la richesse matérielle (propriétés, fortune); le milieu social; la religion (sans signification: presque tous les habitants sont des orthodoxes); l'appartenance territoriale etc.

Pour le choix du conjoint il y a divergence dans l'interprétation des divers critères. Les candidats d'un côté, la famille de chacun d'un autre, et, à la fin, les deux groupes d'intéressés ont des points de vue différents car les jeunes accordent de l'importance à des tendances homogamiques qui ne coïncident pas à celles des plus âgés. Autrement dit, ce qui est homogamique pour les uns est hétérogamique pour les autres. De toute façon, ces divergences - de vraies sources de contradictions et de tensions internes - doivent être résolues avant les fiançailles qui vont déclencher des comportements qui conduiront vers le

consensus ou l'échec.

Lors du choix de la résidence vont s'affronter deux stratégies de groupe, - et trop rarement une de couple -, jusqu'à l'accord final.

Les migrations produites par le changement des statuts, matrimonial et résidentiel, traditionnellement admises sont: ni trop près de la maison, - à l'exception des résidences PL et ML -, ni au-delà du village ("Nici aproape de casă, nici dincolo de hotarul satului"). "Ni trop près de la maison" se réfère, précisément, aux voisins.

Le changement de résidence a lieu non seulement lors du mariage, mais aussi en d'autres occasions comme: achat, vente, don, déménagements ou départ de maisnies (les deux derniers cas sont rarissimes), avant ou après le mariage. Ainsi, on se rend compte qu'il y a coïncidence entre les migrations matrimoniale et résidentielle seulement dans les cas: PL, ML, VL et UL, qui sont, en effet, les plus fréquents.

Dans les cas AVOL, AVUL, AML, NL et EL, la migration, bien qu'elle soit déterminée par le mariage, est résidentielle. Toujours et exclusivement résidentielles sont les migrations déterminées par la germanité et le cousinage: FRL, SRL, CL M et F.

\+ + +

De façon concrète, trois normes juridiques coexistent et réglementent les mariages. Le premier oral, les deux autres écrits: I. la coutume ("datina"), II. les traditions de l'église orthodoxe roumaine et III. le Code de la famille fixé par l'Etat. Tous trois prévoient des interdictions et des prescriptions strictes. Mais tandis que les codes écrits sont rigides, la "datina", élaborée par la société traditionnelle, de père en fils, au long des millénaires, est mieux adaptée aux besoins locaux. D'ailleurs, elle englobe et fait siens aussi les deux autres codes. De plus, la "datina" prévoit des recommandations, à caractère ambivalent, qui peuvent être interprétées et appliquées selon l'intérêt de chacun. Il faut encore remarquer le fait que la "datina" est le plus vaste des codes, le plus sévère, mais, paradoxalement, aussi le plus souple.

En interprétant l'esprit des trois codes, nous nous rendons compte que:

1. les interdictions indiquant des incompatibilités, qui déterminent l'état de "non épousable", mènent vers l'exogamie;

2. l'ambivalence crée, selon les cas, soit l'exogamie, soit l'endogamie;

3. les prescriptions, à leur tour, indiquant des compatibilités, qui déterminent l'état d'"épousable", mènent parfois à l'endogamie et parfois à l'exogamie.

Simplifiant jusqu'à l'essentiel le rôle des deux groupes (les familles et les parrains des deux côtés) et celui des candidats - qui aujourd'hui ont quelque chose à dire, mais qui auparavant n'avaient pas droit à la parole - nous allons constater que leurs stratégies, qui vont déclencher jusqu'à la fin les attitudes et les comportements nécessaires au choix du conjoint et de la résidence, se réduisent, au fond, justement à l'analyse détaillée de trois groupes de tendances de comportement, vis-à-vis des règles majeures du mariage:

A. Les interdictions

Le soin que les villageois prennent pour respecter les interdictions concerne les deux sexes et a un but prophylactique: éviter la consanguinité avec ses conséquences supposées fâcheuses pour les descendants (anomalies, maladies graves, mort prématurée). En même temps, c'est le souci d'assurer la paternité du père social (la coïncidence du pater avec le genitor) et l'union des adultes à statut

complet et non pas l'union des enfants.

Au respect intégral de ces interdictions, le village entier, rangé en tamis à sept filtres, veille: 1. les candidats; 2. leurs parents; 3. leurs parrains (de baptême,de mariage, les demi-parrains - "jumătatea de naş" - et la maraine-sage-femme si elle existe); 4. n'importe quel membre de la communauté villageoise ("gura lumii" - l'opinion publique); 5. le médecin; 6. le délégué de l'état civil et 7. le prêtre.

Chacune de ces personnes peut faire opposition au mariage si elle est persuadée qu'on transgresse, même pour une fois, les règles prohibitives des codes. En suivant l'avis unanime, positif ou négatif, le candidat pourrait être accepté comme époux ou repoussé. Si après le mariage on découvre une seule erreur d'appréciation, le divorce ou la séparation suivent sans défaut.

Voici les interdictions à caractère absolu:

a. <u>concernant l'âge</u>

Selon le Code de la famille les jeunes filles de moins de 16 ans et les garçons de moins de 18 ans ne peuvent se marier. Le désaccord entre la "datina", qui est en décalage négatif de deux ans par rapport aux codes, est parfois réglé à travers les demandes (et les obtentions) des dispenses d'âge, civiles et religieuses. Celles-ci sont délivrées par le Comité Exécutif du Conseil Populaire du Département de Vâlcea et par l'Evêché de Râmnic et d'Argeş,pour respecter la "datina". Le seuil, qui concerne d'habitude les jeunes filles, peut être baissé à 15 ans et même à 14 ans, mais seulement dans des cas jugés exceptionnels.

b. <u>concernant l'état de parenté</u>

Ne peuvent se marier:

1. les parents par le sang, ascendants et descendants, indifféremment du degré de parenté;

2. les parents par le sang, collatéraux, jusqu'au

8 ème degré (prév. de la "datina" et de l'église) ou jusqu'au 5 ème degré (prév. du Code de la famille). La "datina" n'accepte pas les mariages entre cousins et cousines de 1 er 2 ème et 3 ème degré. Les derniers, cousins issus de cousins issus de germains sont, automatiquement, considérés comme "frère de croix", ou comme "cousins croix" ("veri cruce").

Il y a pourtant l'excéption connue: le mariage concomitant entre deux couples de frères et soeurs (entre le frère et sa belle-soeur, entre la soeur et son beau-frère);

3. la parenté créée lors d'un remariage ("rude vitrege") est interprétée comme celle d'un premier (les cas 1 et2)

4. ceux qui ont en commun un allié jusqu'au 4 ème degré (prév. du Code de la famille) ou jusqu'au 8 ème degré (prév. de la "datina" et de l'église);

5. l'adoptant ("înfietor") et ses parents, avec l'adopté ("înfiatul") et ses parents;

6. le tuteur et sa pupille; la tutrice et son pupille;

7. ceux qui portent le même nom de famille ("neam mic" "spiţă", "neam") parce que "font partie de la même lignée ceux qui portent le même nom": "sunt de-un neam cei de-un nume". (cf. aussi avec Cicero, Top, 6, 29: "gentiles sunt inter se, qui eodem nomine sunt");

8. l'homme célibataire ou divorcé qui a un enfant naturel au village;

9. les alliés par parenté spirituelle;

- les parrains, et les filleuls (es) et leurs parents, entre eux;
- les beaux-parents ("cumetri") s'ils sont veufs,entre eux;
- les enfants des parrains avec le fils (ou la fille) du filleul (de la filleule) ("nepoţii din finie");
- la sage-femme avec l'enfant qu'elle a mis au monde;
- les enfants de la sage-femme, avec les enfants de l'enfant qu'elle a mis au monde;

- les enfants mis au monde par la même sage-femme, entre eux ("nepoţii de buric" - les petits-fils de nombril). N.B. La coutume ne s'applique que si la sage-femme est celle de la lignée et non pas si elle est étrangère au village et diplômée;

- les enfants de la"mère d'échange" ("mamă de schimb") avec l'enfant symboliquement adopté;

- les enfants des filleuls entre eux, s'ils ont le même parrain ("nepoţii din finie");

- les frères et les soeurs: de croix, de lait, de baptême, de sage-femme ("de cruce", "de lapte", "de botez", "de buric"), entre eux et avec leurs parents par le sang;

- les cousins et les cousines de 3 ème degré ("verii fraţi de cruce","verii cruce")entre eux.

Beaucoup de ces interdictions, et surtout celles qui regardent les incompatibilités des mariages entre parents collatéraux par le sang jusqu'au 8 ème degré, étant similaires avec les interdictions paléo-chrétiennes édictées par le pape Grégoire VI le Grand (509-604 ap.J.C.) - qui les prévoyait jusqu'au 7 ème degré - nous pouvons nous poser la question de savoir s'il n'y a pas une continuité culturelle, sociale et religieuse ininterrompue, durant les quatorze derniers siècles.

c. concernant l'état de virginité

Comme la présence ou l'absence de la virginité sont constatées post factum, les comportements sont différents. Ils oscillent entre: a. la répudiation; b. la demande de dédommagements - la "diferenţa de fetie" - commentée par le mari avec la formule stéréotype adressée à son beau-père : "comme tu m'as honoré, comme ça je t'honore" ("Cum m'ai cinstit, aşa te cinstesc") ou c. l'acceptation tacite.

d. concernant l'état de santé

Le Code de la famille prévoit, à la recommandation du médecin, l'interdiction permanente du mariage des débiles mentaux et des aliénés, - mesure eugénique active - ainsi que l'ajournement du mariage des malades vénériens, jusqu'à leur guérison complète, après le traitement obligatoire.

En plus de ces interdictions, il y a une incompatibilité entre les noces et les périodes des jeûnes suivants :

1. "Păresimile" ou "Postul Paştelui" (le carême), jeûne mobile qui dure 7 semaines;
2. "Postul Sfinţilor Apostoli" (le jeûne des Saints Apôtres) jeûne mobile, qui dure de une à trois semaines;
3. "Postul Sântămăriei" (le jeûne de la Vierge Marie), jeûne fixe, entre le 1-er et le 15 août;
4. "Postul Naşterii Domnului" ou "Postul Crăciunului" (l'Avent), jeûne fixe, entre le 15 novembre et le 24 décembre; "Ajunul Bobotezei" (la vigile du baptême du Christ), le 5 janvier; "Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul" (la décapitation de Saint Jean Baptiste), le 29 août et "Inălţarea Sfintei Cruci" (la Sainte Croix), le 14 septembre.

B. Les recommandations

Prévues seulement par la "datina", les recommandations ont un caractère négatif, pas trop poussé, du type: "ce serait bien que tu ne te marie pas". Dans ce cas les comportements changent et sont beaucoup moins rigides: on choisit entre les deux alternatives (dont une sous-entendue) selon ses propres intérêts (qui d'ailleurs ne sont pas forcément les mêmes pour les "jeunes" et pour les "vieux").

Ces recommandations ambivalentes regardent le mariage avec des conjoints:

1. d'une autre origine ethnique que roumaine;
2. d'un autre rite ("lege") que celui orthodoxe;
3. ayant certains caractères de phénotype (physiques);
4. ayant une certaine réputation morale;
5. d'une couche sociale différente (bien qu'en général il y ait une grande homogénéité sociale);
6. d'un état économique différent (bien qu'il n'y ait

pas de différences notables,

7. d'un autre groupe socio-professionnel;

8. d'une autre "obşte moşnenească" (communauté villageoise ancestrale de paysans non-asservis, auto-constituée) jusqu'en 1949, ou d'une autre coopérative agricole de production, depuis 1949;

9. qui font partie du voisinage: de clôture, de ruelle, de hameau ("vecini":"de gard", de uliţă", "de cătun");

10. d'un autre village, d'une autre commune, de Ţara Loviştei ou d'ailleurs.

Les trois dernières recommandations, beaucoup plus strictes par le passé, se sont relâchées dernièrement. Il faut remarquer que dans les mariages entre paysans coopérativisés et non-coopérativisés, d'habitude ces derniers doivent s'inscrire dans la coopérative pour pouvoir travailler ensemble.

C. Les prescriptions

De caractère absolu et non interprétable, les prescriptions s'appliquent strictement, malgré le fait qu'elles créent, parfois, de l'endogamie.

Ainsi peuvent se marier sans souci:

1. les non-apparentés qui bénéficient pleinement des avantages de la non-consanguinité;

2. les parents collatéraux, par le sang, qui dépassent le 8 ème degré;

3. les soeurs et les frères s'ils se marient en même temps avec d'autres frères et soeurs;

Le Code de la famille prévoit que le mariage civil est librement consenti par les époux, que la cérémonie est publique, mais que les témoins ne sont pas nécessaires.

On constate ainsi que, si la communauté de parenté est exogame, les communautés ethnique, religieuse, de niveau économique et de couche sociale, ont une tendance endogame.

Le voisinage et l'appartenance au même hameau - celui-ci peut être soit endogame si son origine est généalogique, soit exogame si sa constitution a pour mécanisme le voisinage - ont un caractère ambivalent.

A leur tour, les communautés et les agrégations territoriales suivantes sont soit endogames (le village et la commune), soit exogames(la maisnie, le pays de Loviştea et les territoires qui la dépassent).

En ce qui concerne les limites qui séparent les diverses zones d'endogamie ou d'exogamie, par rapport au village même, ainsi que les migrations résidentielles qui coïncident avec les migrations matrimoniales, elles sont de quatre sortes:

a. La limite du village, qui coïncide avec la limite des mariages endogames villageois. Le rayon qui unit les familles d'origine et les résidences (du départ et finale) ne dépasse jamais 3-4 km (le diamètre maximum des villages)

b. La limite communale, qui coïncide avec la limite des mariages inter-villageois de la commune: c'est la zone d'endogamie communale et d'exogamie villageoise. La distance maxima qui sépare les familles d'origine et les résidences (initiale et finale) ne dépasse pas 6,5 km.

c. Les limites de Ţara Loviştei (ŢL), qui coïncident avec la limite des mariages inter-villageois effectués entre les habitants de la commune de Boişoara et les habitants de n'importe quel village de Loviştea: c'est la zone d'endogamie de Ţara Loviştei et d'exogamie villageoise. Les distances qui séparent les familles des époux et les résidences (initiale et finale), que nous avons calculées, varient entre 1,5 et 17 km. Dans la période 1956-1975 elles sont, en moyenne, de 5,5 km pour les habitants de Bumbueşti, de 9,5 km pour ceux de Boişoara et de 12,1 km pour ceux de Găujani.

Ainsi, ceux de Boişoara lient des relations matrimoniales dans 9 villages de TL, parmi lesquels deux sont des

anciennes zones traditionnelles de choix; ceux de Găujani lient des relations matrimoniales dans 4 villages, dont un seul est traditionnel.

Les habitants de Bumbueşti ont des comportements particuliers: ils gardent tous les hommes au village. Les 21 mariages de cette période ont fait venir 21 femmes de 7 villages, dont 12 (57,14%) d'un petit village voisin, qui est pratiquement annexé et englobé, au fil du temps, du point de vue de la parenté.

d. Au-delà des limites de Lovişteа, le territoire représente une zone d'exogamie villageoise et de TL, ou, en effet, de pangamie.

Les distances qui séparent les familles des époux de leurs résidences initiales varient entre 50 km (16,7 km pour les résidences NL) et plus de 500 km.

Pour la plupart, ces cas sont aléatoires, récents, donc sans signification spéciale.

Les distances sont en moyenne de 80 km pour les époux de Găujani, de 150 km pour ceux de Bumbueşti et de 175 km pour ceux de Boişoara.

Il y a, pourtant, trois régions limitrophes de choix: les environs de la ville de Sibiu (à N NO), la Ţara Oltului (au N) et le département de Vâlcea (au S).

IV - Réalités et traditions

A. Mariages et résidences de Boişoara dans la perspective diachronique

L'analyse concrète qui suit concerne les mariages enregistrés à la mairie de Boişoara entre le 15 février 1956 et le 10 août 1975, et non pas ceux des habitants de la commune qui ont fait enregistrer ailleurs leur mariage civil, tout en choisissant l'un des villages comme résidence (il s'agit de 46 mariages, c'est-à-dire 5,32 ‰ de tous les mariages en question).

Le respect ou le non-respect des règles de la "datina" et des deux autres codes permet d'étudier, par les écarts entre le droit et le fait (exprimés en pourcentages, où 100% représente la valeur absolue des références), les comportements individuels et collectifs de ces habitants.

Voici les données sur les mariages:

1. Nombre de mariages enregistrés: 452. 13 de ces couples mariés ne nous intéressent pas, puisqu'il s'agit d'étrangers au village qui se sont seulement mariés là civilement sans pourtant y résider. Restent donc 439 mariages qui serviront d'échantillon probant, sur une durée de vingt ans, ce qui concerne 878 personnes, dont au moins une personne du couple est du pays.

2. Parmi ces 439 mariages, 399 couples se mariaient pour la première fois (mariage de 1 er rang) et 40 pour la deuxième, troisième ou quatrième fois.

a.	Pour 14 unions,	l'homme (H)	se mariait	en	2e noce	et	la femme	(F) en 1e
b.	Pour 8 "	l'H "	"	"	1e "	"	"	F en 2e
c.	Pour 14 "	l'H "	"	"	2e "	"	"	F en 2e
d.	Pour 1 "	l'H "	"	"	2e "	"	"	F en 3e
e.	Pour 1 "	l'H "	"	"	3e "	"	"	F en 1e
f.	Pour 1 "	l'H "	"	"	3e "	"	"	F en 3e
g.	Pour 1 "	l'H "	"	"	4e "	"	"	F en 1e

Classement des mariages selon leur rang:

Rang	Sexe H	%	Rang	Sexe F	%
I	407	92,71%	I	416	94,76%
II	29	6,60%	II	21	4,78%
III	2	0,46%	III	2	0,46%
IV	1	0,23%	IV	0	0 %

Tous les remariages ont été contractés dans les villages.

3. En ce qui concerne l'âge des mariés, on constate que:

a. lâge moyen est pour l'H: 26 ans, 1 mois, 10 jours; pour la F: 21 ans, 2 mois, 9 jours;

b. l'âge moyen au premier mariage (des célibataires) est pour l'H: 24 ans, 10 mois; pour la F: 20 ans, 4 mois;

c. l'âge moyen au remariage (le rang est indifférent) est pour l'H: 42 ans, 7 mois; pour la F: 35 ans, 5 mois;

d. classement des mariages par l'âge et par le sexe:

Hommes

Village	17-20 ans	21-25 ans	26-30 ans	31-35 ans	36-40 ans	41-45 ans
Bs	10	75	56	13	2	5
Gj	5	79	36	4	1	-
Bb	4	61	32	3	2	-
TL	-	5	1	1	-	-
HL	2	22	6	2	-	1
Total	21	242	131	23	5	6
%	4,78%	55,13%	29,84%	5,24%	1,14%	1,37%

s u i t e

Village	46-50 ans	51-55 ans	56-60 ans	61-65 ans	66-71 ans	Total
Bs	1	1	2	2	-	167
Gj	1	1	1	-	-	128
Bb	-	1	-	-	1	104
TL	-	-	-	-	-	7
HL	-	-	-	-	-	33
Total	2	3	3	2	1	439
%	0,46%	0,68%	0,68%	0,46%	0,23%	100%

Femmes

Village	14-20 ans	21-25 ans	26-30 ans	31-35 ans	36-40 ans	41-45 ans
Bs	86	38	19	3	2	5
Gj	80	41	5	6	2	1
Bb	47	30	4	2	2	-
TL	27	9	2	-	-	-
HL	10	9	1	1	3	1
Total	250	127	31	12	9	7
%	56,95%	28,93%	7,06%	2,73%	2,05%	1,59%

s u i t e

Village	46-50 ans	51-55 ans	56-60 ans	61-65 ans	66-71 ans	Total
Bs	2	-	1	-	-	156
Gj	-	-	-	-	-	135
Bb	-	-	-	-	-	85
TL	-	-	-	-	-	38
HL	-	-	-	-	-	24
Total	2	-	1	-	-	439
%	0,46%	-	0,23%	-	-	100%

sigles: Bs = Boişoara; Gj = Găujani; Bb = Bumbueşti;
TL = Ţara Loviştei; HL = territoire hors de TL

Les hommes qui se sont conformés à la "datina", en se mariant jusqu'à 18 ans inclus, représentent à peine 0,68 % (2 de Bb, 1 de l'HL).

Les femmes qui se sont conformées à la "datina", en se mariant jusqu'à 16 ans inclus, représentent 7,74 % (1 femme sur 12,9 femmes: 26 de Bş, 9 de Gj, 5 de Bb, 4 de TL);

e. l'âge maximum au mariage est: pour l'homme 36 ans (1 fois); pour la femme 42 ans (1 fois);

f. l'âge maximum au remariage est: pour l'homme 71 ans (1 fois) pour la femme 60 ans (1 fois);

g. l'âge minimum au mariage est: pour l'homme 17 ans (1 cas); pour la femme 14 ans (1 cas);

h. la différence entre l'âge des époux est la suivante

- dans 367 cas (83,60 %) l'homme est plus âgé que la femme, en moyenne de 6 ans;
- dans 50 cas (11,39 %) l'homme est moins âgé que la femme, en moyenne de 3 ans 1/2;
- dans 22 cas (5,01 %) l'homme et la femme ont le même âge, en moyenne de 22 ans, 10 mois, 12 jours;

i. la différence maximum entre l'âge des époux est:

- de 29 ans entre l'homme le plus âgé et sa femme (71 ans par rapport à 40)
- de 10 ans entre la femme la plus âgée et son mari (32 ans par rapport à 22)

4. L'état de virgo intact au contrôle prénuptial. Entre le 13 novembre 1961 et le 19 juillet 1963, j'ai effectué au Dispensaire de la circonscription médico-sanitaire rurale de Boişoara, dont j'étais le chef, 80 contrôles prénuptiaux obligatoires, dont 40 pour des femmes. Parmi celles-ci, 36 étaient de la commune (22 de Bş, 11 de Gj, 3 de Bb) et 4 de trois villages voisins. Leur répartition selon l'âge est la suivante:

Age	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32
Femmes	1	5	4	5	2	5	6	2	1	-	3	1	1	1	-	-	1	2

Parmi celles-ci, 34 (85 %) étaient vierges et 6 (15%) ne l'étaient plus. Si on considère seulement les 35 femmes âgées entre 15 et 26 ans, nous constatons que 34 (97,14%) étaient vierges par rapport à une seule déflorée (2,86 %). Pour 2 des 6 non-vierges, le mari a demandé le dédommagement.

5. Du point de vue ethnique, 436 (99,32 %) mariages, homogènes, ont été contractés entre des Roumains. Pour 3 (0,68 %) mariages, mixtes, un des conjoints était étranger:

un Allemand, une Hongroise et une Ruthène.

6. Du point de vue des convictions religieuses, tous les mariages ont été contractés entre des orthodoxes; les exceptions sont l'époux allemand - luthérien - et l'épouse hongroise - romano-catholique - (99,54 % de mariages homogènes et 0,46 % de mariages hétérogènes).

7. Pour 9 mariages (1,04 %) les deux époux portaient, avant les noces, le même nom de famille. Pour 5 cas, les deux époux étaient de Bb; pour 2 ils étaient de Gj; pour un autre ils étaient de Bş et dans le dernier, l'un d'eux était de Bş et l'autre de Gj.

8. Selon l'origine territoriale des époux, parmi ces 878 personnes (439 H et 439 F), 776 (88,38 %) sont originaires de la commune même (326 de Bş, 261 de Gj et 189 de Bb); 57 (6,49 %) sont de HL et le reste, soit 45 (5,13 %), est de TL.

Selon le sexe, la situation des mariés est la suivante:

a. <u>les hommes</u>

399 (90,89 %) sont de la commune (167 de Bş, 128 de Gj, 104 de Bb); 33 (7,52 %) sont de HL et 7 (1,59 %) sont de TL.

b. <u>les femmes</u>

377 (85,88 %) sont de la commune (159 de Bş, 133 de Gj, 85 de Bb); 24 (5,47 %) sont de HL et 38 (8,65 %) sont de TL.

Pour 309 (70,39 %) cas, les mariages sont homogènes et endogames, avec les époux du même village.

Pour 130 (29,61 %) cas, les mariages sont hétérogènes et exogames, avec un époux natif du village et l'autre d'un autre village, d'une autre commune, de TL ou HL.

Voici la répartition complète des mariages selon leur origine territoriale:

Nombre	H de	marié avec	F de	Nombre
. 125	Bş	⟷	Bş	125 .
. 110	Gj	⟷	Gj	110 .
. 74	Bb	⟷	Bb	74 .
. 15	Bş	⟷	Gj	15 .
. 9	Gj	⟷	Bş	9 .
. 3	Bş	⟷	Bb	3 .
. 1	Bb	⟷	Bş	1 .
. 12	Bş	⟷	TL	12 .
. 4	TL	⟷	Bş	4 .
. 5	Gj	⟷	TL	5 .
. 3	TL	⟷	Gj	3 .
. 21	Bb	⟷	TL	21 .
. 0	TL	⟷	Bb	0 .
. 12	Bş	⟷	HL	12 .
. 20	HL	⟷	Bş	20 .
. 4	Gj	⟷	HL	4 .
. 5	HL	⟷	Gj	5 .
. 8	Bb	⟷	HL	8 .
. 8	HL	⟷	Bb	8 .
439				439

9. Les échanges démographiques effectués par mariage, entre les villages de la commune et les localités de TL et de HL se présentent ainsi: 40 H (33 de HL, 7 de TL) se sont mariés avec 40 F des villages; 62 F (24 de HL, 38 de TL) se sont mariées avec 62 H des villages.

Leur répartition dans chaque village est la suivante:

Village	H		F	
	TL	HL	TL	HL
Bş	4	20	12	12
Gj	3	5	5	4
Bb	0	8	21	8
Total commune Boişoara	7	33	38	24

Voyons en détail le choix du conjoint du point de vue territorial et la migration déterminée par le mariage:

10. Origine territoriale de l'épouse

I. Le village de Boişoara

Les 167 H se marient avec des F de : a) Bş - 125 (74,85 %); b) Gj - 15 (8,90 %); c) Bb - 3 (1,80 %); d) TL- 12 (7,18 %); e) HL - 12 (7,18 %).

Les femmes de TL sont originaires de 9 villages et de 2 communes:

a. La commune de Perişani - 9 femmes (83,33 %): 2 F de Titeşti (à 3 km de distance); 2F de Bratoveşti (à 5 km); 2 F de Mlăceni (à 10 km); 1 F de Perişani (à 9 km); 1 F de Cucoiu (à 8 km); 1 F de Spinu (à 7 km) et 1 F de Băiaşu (à 11 km).

b. La commune de Racoviţa - 2 femmes (16,66 %): 1 F de Racoviţa (à 11 km) et 1 F de Robeşti (à 17 km).

Les femmes originaires de HL viennent de quatre provinces historiques:

1. Muntenia (Grande Valachie): 5 femmes (41,66 %) originaires des départements limitrophes de Vâlcea et d'Argeş (en dépassant 50 km);

2. Maramureş: 4 femmes (33,33 %) (en dépassant 400 km);

3. Transilvania (Transylvanie): 2 femmes (16,66 %) du département limitrophe de Sibiu (en dépassant 60 km);

4. Moldova (Moldavie): 1 femme (8,53 %) (en dépassant 200 km).

II. Le village de Găujani

Les 128 H se marient avec des F de: a) Gj - 110 (85,94 %); b) Bş - 9 (7,03 %); c) Bb - 0 (0,0 %); d) TL- 5 (3,91 %); e) HL - 4 (3,12 %).

Les femmes de TL sont originaires de 3 villages et de 3 communes:

a. La commune de Perişani - 3 femmes (60,00 %): 3 F de Titeşti (à 5 km);

b. La commune de Câineni - 1 femme (20,00 %): 1 F de Câineni - (à 14 km)

c. La commune de Racoviţa - 1 femme (20,00 %): 1 F de

Racoviţa (à 13 km). Les femmes de HL sont toutes originaires de Transylvanie: 3 F (75 %) du département de Sibiu (à 60 km) et 1 (25 %) du département Odorhei (à 200 km).

III. Le village de Bumbueşti

Les 104 H se marient avec des F de: a) Bb - 74 (71,15%) b) Bş - 1 (0,96 %); c) Gj - 0 (0,0 %); d) TL - 21 (20,19%) e) HL - 8 (7,69 %).

Les femmes de TL sont originaires de 7 villages et 3 communes:

a. La commune de Racoviţa - 15 femmes (71,43 %): 12 F de Gruiu Lupului (à 1,5 km), 1 F de Blănoiu (à 3 km) et 2 F de Racoviţa (à 15 km);

b. La commune de Perişani - 3 femmes (19,05 %): 2 F de Titeşti (à 6 km); 1 F de Cucoiu (à 11 km), 1 F de Podeni (à 11 km);

c. La commune de Câineni (9,52 %): 2 F de Câineni (à 15 km).

Les femmes de HL sont toutes originaires de Muntenia: 4 F (57,14 %) du département de Vâlcea, 3 F (42,86 %) d'autres départements.

IV. Le pays de Loviştea

Les 7 H se marient avec des F de: a) Bş - 4 (57,14%); b) Gj - 3 (42,86 %); c) Bb - 0 (0 %).

V. Le territoire hors Loviştea

Les 33 H se marient avec des F de: a) Bş - 20 (60,60%) b) Gj - 5 (15,15 %); c) Bb - 8 (24,24 %).

11. Origine territoriale du mari

I. Le village de Boişoara

Les 159 F se marient avec des H de : a) Bş - 125 (78,62 %); b) Gj - 9 (5,66 %); c) Bb - 1 (0,63 %); d) TL- 4 (2,51 %); e) HL - 20 (12,58 %).

Les hommes de TL sont originaires de 3 villages et de 2 communes:

a. La commune de Perişani - 3 hommes (75 %): 2 H de Titeşti (à 3 km); 1 H de Perişani (à 10 km).

b. La commune de Racoviţa (25 %) - 1 H de Racoviţa (à 11 km).

Les hommes de HL sont originaires de trois provinces historiques et de 5 départements:

a. Transilvania: 13 hommes (65 %) - 4 H du département de Sibiu (en dépassant 60 km);9 Hd'autres départements (en dépassant 150 km)

b. Muntenia: 6 hommes (30 %) - 4 H du département de Vâlcea (en dépassant 50 km); 2 H d'autres départements (en dépassant 100 km)

c. Moldova: 1 homme (5 %) (en dépassant 200 km)

II. Le village de Găujani

Les 133 F se marient avec des hommes de: a) Gj - 110 (82,71 %); b) Bş - 15 (11,28 %); c) Bb - 0 (0,0 %); d) TL- 3 (2,25 %); e) HL (3,76 %).

Les H de TL sont originaires de 2 villages et d'une commune:

a. La commune de Perişani: 24 de Titeşti (à 5 km); 1 H de Bratoveşti (à 8 km). Les H de HL sont originaires de deux provinces istoriques et de deux départements:

a. Muntenia (80 %): 4 H du département de Vâlcea (en dépassant 50 km)

b. Transilvania (20 %): 1 H du département de Sibiu (en dépassant 60 km).

III. Le village de Bumbueşti

Les 85 F se marient avec des H de: a) Bb - 74 (82,71%) b) Bş - 3 (3,53 %); c) Gj - 0 (0,0 %); d) TL - 0 (0,0 %); e) HL - 8 (9,41 %).

Les H de TL n'ont pas contracté de mariages à Bb.

Les H de HL sont originaires de deux provinces historiques et de trois départements:

a. Transilvania: 5 H (62,50 %) - 4 H du département

de Sibiu (en dépassant 60 km), 1 H du département de Braşov (en dépassant 200 km)

b. Muntenia: 3 H (37,50 %) - 3 H du département de Vâlcea (en dépassant 50 km).

IV. Le pays de Loviştea

Les 38 F de TL se marient avec des H de: a) Bş - 12 (31,58 %); b) Gj - 5 (13,16 %); c) Bb - 21 (55,26 %).

V. Le territoire hors Loviştea

Les 24 F de HL se marient avec des H de: a) Bş - 12 (50 %); b) Gj - 4 (16,66 %); c) Bb - 8 (13,33 %).

\+ + +

Voici les données sur le choix de résidence après le mariage:

1. Selon le critère territorial, les 439 familles nucléaires du département constituées dans cet intervalle, ont établi leur résidence de la façon suivante:

a. à Bş - 163 résidences (37,13 %); b. à Gj - 129 résidences (29,39 %); c. à Bb - 100 résidences (22,78 %); d. dans les villages de TL - 8 (1,82 %); e. hors TL - 39 (8,88 %).

Autrement dit, dans la commune ont établi leur résidence 392 (89,29 %) familles et à l'extérieur de ses limites 47 familles (10,71 %).

2. Selon le critère de la parenté , ce choix de résidence a lieu en fonction d'une relation de parenté qui découle du mariage, de la relation de germanité ou de cousinage, de n'importe quelle autre relation de parenté, ou bien en l'absence d'un état de parenté.

Nous remarquons que ces résidences sont des unités à caractère dynamique, qui se modifient au cours du temps en fonction de l'apparition ou de la disparition des fondateurs ou des successeurs de la maisnie (qui se confondent

avec la résidence), par leur mort, par leur affiliation, ou même par la vente, le don ou le changement de résidence.

Ainsi, les résidences PL, ML, AVOL, AVUL, AML, PARL, FR-SRL, SR-FRL et NL se transforment en VL ou UL; les résidences VL, UL et VUL se transforment en PL ou ML; les résidences FRL et CL M se transforment en VL; les résidences SRL et CL F se transforment en UL.

Une densité d'habitation qui s'accroît, constatée à l'intérieur du périmètre habité des villages mêmes, a accentué la tendance sociale naturelle des nouvelles maisnies de s'approcher des maisnies déjà existantes. On remarque facilement cette tendance sur le terrain: les maisnies VL récentes se trouvent de plus en plus proches de celles des "grand"-beaux-parents ("socri mari") et les maisnies UL de celles des "petits"-beaux-parents ("socri mici"); en beaucoup de cas, même les clôtures séparatrices ("garduri") manquent. C'est précisément pour cela que nous allons exposer ces résidences en trois paragraphes, tout en gardant la perspective diachronique: patri-virilocales, matri-uxorilocales et néolocales. Nous allons exposer plus loin la situation précise, synchronique, de tous les types de résidences qui existaient sur le terrain en août 1975.

A. Résidences patri-virilocales

I - A Boişoara

Il y a 148 résidences PVL, dont: a) 114 (77,03 %) avec des F de Bş; b) 10 (6,76 %) avec des F de Gj; c) 2 (1,35 %) avec des F de Bb; d) 11 (7,43 %) avec des F de TL; e) 11 (7,43 %) avec des F de HL.

II - A Găujani

Il y a 123 résidences PVL, dont: a) 110 (89,43 %) avec des F de Gj; b) 4 (3,25 %) avec des F de Bş; c) 0 (0 %) avec des F de Bb; d) 5 (4,07 %) avec des F de TL; e) 4 (3,25 %) avec des F de HL.

III - A Bumbueşti

Il y a 97 résidences PVL, dont: a) 74 (76,29 %) avec des F de Bb; b) 0 (0 %) avec des F de Bş; c) 0 (0 %) avec des F de Gj; d) 21 (21,65 %) avec des F de TL; e) (2,06 %) avec des F de HL.

Dans ces 368 cas, les nouveaux mariés ont choisi leur résidence sur le territoire des villages. Les résidences PL sont en minorité.

Dans les cas qui suivent, il s'agit toujours de résidences PVL, mais de celles qui sont situées sur le territoire qui dépasse la commune. Ce choix a entraîné le départ de 29 femmes (20 de Bş, 7 de Gj, 2 de Bb) qui se détachent ainsi de leurs communautés d'origine.

IV - En Ţara Loviştei

Il y a 6 résidences PVL, dont: a) 4 (66,66 %) avec des F de Bş et b) 2 (33,33 %) avec des F de Gj.

V - A l'extérieur de Ţara Loviştei

Il y a 23 résidences dont: a) 16 (69,56 %) avec des F de Bş; b) 2 (8,70 %) avec des F de Gj; c) 5 (21,74 %) avec des F de Bb.

Au total nous avons enregistré 397 résidences PVL (92,70 % dans la commune et 7,30 % en dehors de celle-ci).

B. Résidences matri-uxorilocales

I - A Boişoara

Il y a 11 résidences MUL, dont: a) 6 (54,54 %) avec des H de Bş; b) 1 (9,09 %) avec un H de Gj; c) 0 (0 %) avec des H de Bb; d) 0 (0 %) avec des H de TL; e) 4 (36,36%) avec des H de HL.

II - A Găujani

Il y a 5 résidences MUL, dont: a) 0 (0 %) avec des H de Gj; b) 1 (20 %) avec un H de Bş; c) 0 (0 %) avec des H de Bb; d) 1 (20 %) avec un H de TL; e) 3 (60,00 %) avec des H de HL.

III - A Bumbueşti

Il y a 3 résidences MUL, toutes avec des H de HL.

Dans ces 19 cas, les résidences ont été choisies sur le territoire des villages. Les résidences UL sont en minorité.

Dans les cas qui suivent, il s'agit toujours de résidences MUL, mais de celles situées au-delà des limites de la commune. Ce choix a entraîné le départ de 8 hommes (2 de Bş, 6 de Bb) qui se détachent ainsi de leurs communautés originaires.

IV - En Ţara Loviştei

Il y a une seule résidence MUL; l'homme est de Boişoara.

V - A l'extérieur de Ţara Loviştei

Il y a 7 résidences MUL: a) 1 (14,29 %) avec un H de Bş; b) 6 (85,71 %) avec des H de Bb.

Au total, nous avons enregistré 27 résidences MUL (73,73 % dans la commune et 29,63 % en dehors de celle-ci).

C. Résidences néolocales

Les distances qui séparent les résidences originaires des époux de leur résidence commune sont différentes et varient selon le fait que les migrations résidentielles ont lieu dans les limites de ces villages, avec donc des trajets courts (phénomène de in-migration), ou qu'elles suivent des trajets plus longs qui dépassent ces limites et celles de la commune (phénomène de out-migration). De façon concrète, ces migrations ont lieu ainsi:

a. dans le même village, quand les distances séparatrices ne dépassent pas 3-4 km;

b. d'un village à un autre village (du rural au rural) quand les distances dépassent les 3-4 km.

N.B. Les migrations ville-village et village-ville ne se constatent pas.

I - A Boişoara se sont créées 4 résidences NL, avec des F de Gj (26,66 %). Nous avons considéré ces résidences

comme VL, mais les informateurs, en invoquant les distances séparatrices assez grandes, les considèrent comme NL.

II - A Găujani s'est créée une seule résidence NL, avec une F de Gj (6,66 %) (la même remarque que plus haut est valable aussi dans ce cas).

III - A Bumbueşti les résidences NL manquent (0 %)

IV - En Ţara Loviştei s'est créée une seule résidence NL (6,66 %), qui se trouve à 2,5 km, dans le village voisin Titeşti. Les époux sont de Boişoara (l'H) et de Găujani (la F).

V - A l'extérieur de TL ont été créées 9 résidences NL (60 %), dont:

a. 4 résidences avec H et F de Bş, dans les villages: Râu-Vadului (à 16,7 km de Bş), Boiţa (à 29 km), Tălmaciu (à 33 km) et Veştem (à 36 km)

b. 3 résidences avec H de Gj et F de Bş, dans les villages: Porceşti (à 32 km), Tălmaciu (à 33 km) et Porumbacul de Jos (à 51 km)

c. 1 résidence avec H de Bş et F de Gj à Bradu-Avrig (village situé à 48 km)

d. 1 résidence avec H de Bş et F de Bb à Şelimbăr (village situé à 45 km)

On peut remarquer comment ces résidences NL se sont établies:

5 (33,33 %) dans le même village et 10 (66,66 %) dans un autre village. Les résidences NL qui se trouvent HL ont eu comme localités de choix soit des villages près de Sibiu, - la ville la plus recherchée par les villageois - soit des villages de Ţara Oltului, toutes se trouvant dans des régions limitrophes de Loviştea.

Le phénomène de néolocalité a été initié en 1962 par les habitants de Boişoara et aujourd'hui encore, dans chaque couple il y a, au moins, un époux natif de Boişoara.

De façon récapitulative nous montrons que, entre 1956

et 1975 ont été fondées: 397 (90,43 %) résidences PVL, 27 (5,92 %) résidences MUL et 15 (3,65 %) résidences NL.

392 résidences (89,29 %) de celles-ci se trouvent sur le territoire de la commune, dont: 368 (93,88 %) résidences PVL (ou 83,33 % du total); 19 (4,85 %) résidences MUL (ou 4,33 % du total) et 5 (1,27 %) résidences NL (ou 1,14 % du total).

47 résidences (10,71 %) se trouvent hors des limites de la commune, dont: 29 (61,70 %) résidences PVL (ou 6,61% du total); 8 (17,02 %) résidences MUL (ou 1,82 %) et 10 (21,28 %) résidences NL (ou 2,28 % du total).

3. Les échanges démographiques effectifs, réalisés par mariage et choix de résidence, se présentent ainsi:

a. Chez l'homme

8 H quittent la commune pour s'établir: 1 (12,5 %) en TL et 7 (87,5 %) HL

11 H viennent pour s'établir dans la commune: 1 (9,09%) de TL et 10 (90,91 %) de HL.

Le solde des migrations matrimoniales et résidentielles est positif (de + 3 H) pour la population masculine de la commune.

b. Chez la femme

29 F quittent la commune pour s'établir: 6 (20,69 %) en TL et 23 (79,31 %) en HL

54 F viennent pour s'établir dans la commune: 37 (68,52 %) de TL et 17 (31,48 %) de HL.

Le solde des migrations est positif (de + 25 F) pour la population féminine de la commune.

Autrement dit, dans l'intervalle 1956-1975, la population de la commune a augmenté de 28 personnes, immigrées par migration matrimoniale et résidentielle.

B. Groupes domestiques et résidences dans la perspective synchronique

Pendant notre enquête du mois d'août 1975 nous avons

enregistré, dans un aperçu statique et synchronique, la situation des 865 maisnies-résidences et des groupes domestiques issus du mariage, du concubinage, de la germanité, du cousinage ou de l'indivision qui leur correspondent.

1 - Les groupes domestiques

Les dimensions des groupes varient entre 2 et 13 personnes (auxquelles il faut ajouter celles qui vivent seules) réparties entre une à quatre générations, comme on peut s'en rendre compte sur les tableaux suivants (pages 112 et 113):

Village	I G / M	II G / M
Bs	97 (27,56%)	234 (66,47%)
Gj	73 (25,89%)	181 (64,18%)
Bb	63 (27,27%)	148 (64,07%)
Total commune Boişoara	233 (28,94%)	563 (65,09%)

s u i t e

III G / M	IV G / M
21 (5,96%)	-
28 (9,93%)	-
19 (8,22%)	1 (0,49%)
68 (7,86%)	1 (0,12%)

N.B. G = génération M = maisnie

I - Groupes domestiques composés de familles nucléaires indépendantes ("neamuri mici")

a. Familles en cours de constitution ou de désagrégation: constituées uniquement d'hommes (veufs ou célibataires): 66 (24 à Bş, 28 à Gj, 14 à Bb), 7,63 %.

Village	Nombre maisnies	Nombre de personnes vivant dans le même groupe domestique: 1	2	3	4	5	6	7
Bş	N 352 (100 %) % 40,69	58 16,48	54 15,34	48 13,64	53 15,06	50 14,20	42 11,93	25 7,10
Gj	N 282 (100 %) % 32,60	43 15,25	38 13,47	35 12,41	38 13,47	42 14,89	35 12,41	19 6,74
Bb	N 231 (100 %) % 26,71	33 14,29	35 15,15	30 12,99	29 12,55	42 18,18	32 13,85	15 6,49
Total commune Boişoara	N 865 % 100	134 15,49	137 14,68	113 13,06	120 13,87	134 15,49	109 12,60	59 6,82

s u i t e

8	9	10	11	12	13	Habitants
9 2,56	3 0,85	5 1,42	2 0,57	2 0,57	1 0,28	1407
12 4,26	11 3,90	7 2,48	2 0,71	- -	- -	1180
7 3,03	6 2,60	1 0,43	1 0,43	- -	- -	947
28 3,24	20 2,31	13 1,50	5 0,58	2 0,23	1 0,12	3534

b. Familles en cours de désagrégation, constituées uniquement de femmes (veuves): 70 (34 à Bş, 17 à Gj, 19 à Bb), 8,09 %.

c. Familles "matcă" (matrice, souche), fertiles ou stériles, composées d'un couple: 90 (Bş - 40; Gj - 25; Bb - 25) 10,40 %.

d. Familles nucléaires incomplètes (avec un époux absent), composées d'un parent et de 1 à 7 enfants: 69 (31 - Bş; 23 - Gj; 15 - Bb), 7,98 %.

e. Familles nucléaires complètes, composées de deux parents et d'un à 9 enfants: 448 (180 - Bş; 146 - Gj; 122 - Bb), 51,79 %.

Au total: 743 familles, à ménage unique (743 ménages), habitant 743 maisnies: 85,89 % des groupes domestiques.

II - Groupes domestiques composés de familles étendues ("neamuri mici")

a. Familles étendues incomplètes avec belles-filles:

- 1 parent (Pe ou Me) + Fs + Ep Fs: 6 (3 Bş; 0 Gj; 3 Bb) = 12 familles et 12 ménages: 0,69 %
- 1 parent (Pe ou Me) + Fs + Ep Fs + 1-n enfants: 7 (2; 4; 1) = 14 familles et 14 ménages: 0,81 %

b. Familles étendues incomplètes avec gendre:

- 2 parents + Fe + Ep Fe (décédé) + 1-n enfants: 3 (1; 1; 1) = 6 familles et 6 ménages: 0,35 %
- 1 parent (Pe ou Me) + Fe + Ep Fe + 1 fille: 1 (0; 1; 0) = 2 familles et 2 ménages: 0,12 %
- 1 parent (Pe ou Me) + Fe + Ep Fe + 1-n enfants: 13 (4; 6; 3) = 26 familles et 26 ménages: 1,50 %

c. Familles étendues incomplètes avec gendre et belle-fille:

- 1 parent (Pe) + Fe + Ep Fe + enfants + Fs + Ep Fe= 1 (0; 1; 0) = 3 familles et 3 ménages: 0,12 %

d. Familles étendues rudimentaires:

- Pe Pe + Fs Fs: 3 (2; 1; 0) = 6 familles et 3 ménages: 0,35 %

e. Familles étendues complètes avec belle-fille:

- Pe + Me + Fs + Ep Fs: 31 (12; 11; 8) = 62 familles et 62 ménages: 3,58 %
- Pe + Me + enfants non-mariés + Fs+Ep Fs + enfants: 12 (6; 4; 2) = 24 familles et 24 ménages: 1,39 %

f. Familles étendues complètes avec gendre:

- Pe + Me + Fe + Ep Fe + enfants: 5 (3; 1; 1) = 10 familles et 10 ménages: 0,58 %
- Pe + Me + enfants non-mariés + Fe + Ep Fe: 8 (3;4; 1) = 16 familles et 16 ménages: 0,92 %

g. Familles étendues avec des parents collatéraux:

- Sr Me + Fe Sr: 1 (0; 1; 0) = 2 familles et 1 ménage: 0,12 %
- Pe + Me + Fs + Ep Fs + enfants + Sr Pe: 1 (1; 0; 0) = 3 familles et 3 ménages: 0,12 %
- Pe + Me + Fs + Ep Fs + Fs Fr Pe: 3 (1; 1; 1) = 9 familles et 6 ménages: 0,35 %
- 1 parent (Pe ou Me) + Fs + Ep Fs + Me Pe (ou Me Me) 2 (1; 1; 0) = 6 familles et 6 ménages: 0,23 %
- 1 parent (Pe ou Me) + Fe + Ep Fe (décédé,+ enfants+ Fs Fr Me = 3 (1; 1; 1) = 9 familles et 3 ménages: 0,35 %

Au total: 210 familles, à 1 ou plusieurs ménages (200 ménages) habitant 100 maisnies; 11,56 % des groupes domestiques.

III - Groupes domestiques composés de familles fraternelles multiples ("neam mare de frați")

a. Familles multiples composées de frères, soeurs, frères et soeurs (tous non mariés):

- Fr + Fr: 2 (0; 0; 2) = 2 familles et 2 ménages:0,23%
- Sr + Sr: 2 (2; 0; 0) = 2 familles et 2 ménages:0,23%
- Fr + Fr + Sr: 2 (0; 1; 1) = 2 familles et 2 ménages 0,23%.

b. Familles multiples composées de frères et beaux-frères (soeurs et belles-soeurs):

- Sr + Sr + Fr + Ep Fr + Fr (décédé) + Ep Fr: 1 (0; 1; 0) = 4 familles + 3 ménages: 0,12 %

- Sr + Fr + Ep Fr: 1 (0; 1; 0) = 2 familles + 1 ménage = 0,12 %

c. Familles multiples composées de frères, beaux-frères, belles-soeurs et petits fils:

- Fr + Sr + Fr + Ep Fr + enfants: 5 (1; 1; 3) = 15 familles et 10 ménages: 0,58 %

- Fr + Sr + Fr ou Sr (décédés) + Ep Fr ou Ep Sr + enfants: 3 (0; 1; 2) = 9 familles et 6 ménages: 0,35 %

- Fr ou Sr + Fr + Ep Fr + enfants: 2 (0; 0; 2) = 4 familles et 4 ménages: 0,23 %

- Sr + Sr + Fr + Ep Fr + 1 enfant: 1 (0; 0; 1) = 3 familles et 2 ménages: 0,12 %

d. Familles multiples composées de frères, une belle-soeur, une belle-fille et un petit-fils:

- Sr + Fr + Ep Fr + Fs + Ep Fs (décédé) + 1 enfant: 1 (0; 0; 1) = 3 familles et 2 ménages: 0,12 %

e. Familles multiples composées de frères, une belle-soeur et une belle-mère:

- Sr + Fr + Ep Fr + Me Ep Fr: 1(0; 0; 1) = 3 familles et 1 ménage: 0,12 %

Au total: 49 familles, 35 ménages, habitant 21 maisnies. Il y a donc, au total, 21 maisnies dont le groupe domestique est formé par des frères (et soeurs): 4 à Bş (1,14 % du total des maisnies de ce village), 5 à Gj (1,17 %) et 12 à Bb (5,19 % ou ≅ 1/20 des maisnies). La proportion la plus notable se trouve à Bumbueşti, où 1 sur 20 maisnies sont fratrilocales.

Le nombre de personnes qui se trouvent dans ces groupes domestiques atteint approximativement les mêmes proportions, face au total de la population, que les proportions qui regardent les maisnies-résidences: 14 (5 H et 4 F) personnes à Bş (0,98 %), 22 (11 H et 11 F) à Gj (1,86%) et 49 (29 H et 20 F) à Bb (5,17 % ou ≅ 1/20 de la population du village).

Total pour la commune: 85 personnes (45 H et 40 F)qui représentent 2,41 % de la population.

En ce qui concerne les relations de parenté qui s'établissent au niveau de ces groupes domestiques, nous constatons qu'elles sont le résultat de l'association initiale de 32 frères et de 23 soeurs, auxquels, petit à petit, s'est ajouté par mariages, naissances et affiliations supplémentaires, un groupe de 30 autres personnes apparentées: 15 belles-soeurs, 1 beau-frère, 12 petits-fils et petites-filles, une belle-fille et une belle-mère.

IV - <u>Groupes domestiques composés de familles multiples de cousins ("neam mare de veri")</u>

De façon concrète nous avons enregistré une seule structure:

a. Famille multiple composée de deux cousines célibataires:

- cousine germaine + cousine germaine: 1 (0; 0; 1) = 2 familles et 1 ménage: 0,12 %

Total général: il y a 1004 familles, organisées en 976 ménages, qui habitent, en tant que groupes domestiques, 865 maisnies. En moyenne il y a 1,03 familles par ménage, 1,16 familles par maisnie et 1,13 ménages par maisnie.

V - <u>Les groupes domestiques de la famille indivise (multiple)</u> patriarcale ("neamul mare cu bătrân" "neamul mare devălmaş")

Les communautés villageoises de Ţara Loviştei, y compris celles de Boişoara, ont vécu probablement depuis leur constitution et jusqu'au commencement de notre siècle sous le régime traditionnel de l'"obştea moşnenească".

Cette "obşte", institution archaïque, préchrétienne, autoconstituée, réunissait en assemblées villageoises les paysans libres d'un village, de plusieurs villages ou d'une partie d'un village. Les villageois d'une "obşte" déléguaient leur pouvoir et autorité à un nombre restreint d'hommes âgés qui, à leur tour, les exerçaient de façon collective, en leur nom, dans un conseil permanent: "Sfatul obştei". Les "vieux" du conseil étaient les chefs de tous les villageois, organisés en "cete de obşte" (groupes), composés de parents et de non-parents.

Parfois, une "ceată de obşte" était l'équivalent d'une famille patriarcale. Entre 1918, la fin de la première guerre mondiale, et 1949, l'année de la collectivisation socialiste de l'agriculture en Roumanie, - qui a touché Boişoara aussi - le processus de dissolution de l'"obşte" est devenu rapide et progressif.

Aujourd'hui, l'"obştea", qui a été supprimée en 1949 à Boişoara par la constitution d'une coopérative agricole de production (CAP "cooperativă agricolă de producţie"), survit dans les parties non-collectivisées du centre et de l'est de Loviştea.

Mais quelques restes de ces "cete de obşte", notamment des familles patriarcales, ont survécu aussi dans notre commune. Nous exposons, avec quelques détails, un seul exemple, en faisant mention que, du point de vue statistique, tant les maisnies composantes, que les familles nucléaires ou étendues qui composent les groupes domestiques, ont été calculées antérieurement, parmi les familles nucléaires ou étendues qui occupent les maisnies et les résidences sus-citées ou suivantes.

<u>La famille patriarcale de Gheorghe Bălteanu, sise à Uliţa Mare, Boişoara.</u>

Ce groupe se compose de 5 familles nucléaires, - "neamuri mici", qui occupent 5 maisnies:

I - Bălteanu Gh. P. Gheorghe, né le 11.02.1905, le chef - "bătrânul" - (en même temps: époux, père, beau-père et grand-père)

Maria, née le 9.01.1913, sa femme (en même temps:mère belle-mère et grand-mère)

II - Bălteanu Gh. Ion, né le 14.03.1932, fils (en même temps: frère, époux, père, beau-frère et oncle)

Maria, née le 26.11.1937, bru (en même temps: épouse, mère, belle-soeur et tante)

Mihai, né le 8.11.1958, petit-fils (en même temps:fils neveu et cousin germain)

Stăncuţa, née le 7.09.1960, petite-fille (en même temps: fille, nièce et cousine germaine)

Lucica, née le 1.01.1963, petite-fille (en même temps fille, nièce et cousine germaine)

Viorica, née le 6.09.1964, petite-fille (en même temps fille, nièce et cousine germaine)

Mucenica, née le 27.07.1968, petite-fille (en même temps: fille, nièce et cousine germaine)

III - Bălteanu Gh. Vintilă, né le 11.10.1933, fils (en même temps: frère, époux, père, beau-frère et oncle)

Filofteia, née le 9.10.1936, bru (en même temps: épouse, mère, belle-soeur et tante)

Elena, née le 5.06.1955, petite-fille (en même temps: fille, nièce et cousine germaine)

Viorel, né le 20.01.1961, petit-fils (en même temps: fils, neveu et cousin germain)

Maria, née le 18.09.1962, petite-fille (en même temps fille, nièce et cousine germaine)

Vintilă, né le 22.06.1966, petit-fils (en même temps fils, neveu et cousin germain)

IV - Bălteanu Gh. Gheorghe, né le 18.06.1937, fils (en même temps: frère, époux, père, beau-frère et oncle)

Filofteia, née le 13.09.1950 , bru (en même temps:

épouse, mère, belle-soeur et tante)

Victoriţa, née le 9.06.1966, petite fille (en même temps: fille, nièce et cousine germaine)

Filofteia, née le 24.09.1967, petite-fille (en même temps: fille, nièce et cousine germaine)

Gheorghe, né le 9.01.1970, petit-fils (en même temps fils, neveu et cousin germain)

Marcu, né le 23.09.1972, petit-fils (en même temps: fils, neveu et cousin germain)

V - Nuţu P. Ion, né le 11.02.1935, gendre (en même temps: époux, père, beau-frère et oncle)

Maria, née le 3.01.1939, fille (en même temps: soeur, épouse, mère, belle-soeur et tante)

Cecilia, née le 18.04.1958, petite-fille (en même temps: fille, nièce et cousine germaine)

Ion, né le 25.11.1966, petit-fils (en même temps:fils, neveu et cousin germain)

Migdăluţa, née le 3.04.1968, petite-fille (en même temps: fille, nièce et cousine germaine)

Costinel, né le 30.08.1972, petit-fils (en même temps fils, neveu et cousin germain)

Cette famille indivise réunit 27 personnes: 12 H et 15 F. Elle représente 1,92 % de la population du village et occupe 1,42 % du nombre de ses maisnies. Trois générations y coexistent: de la première font partie le chef du groupe et sa femme; de la deuxième font partie 8 personnes (trois fils, une fille, trois brus et un gendre) de la troisième font partie 17 personnes (7 petits-fils et 10 petites-filles) En 1975, 13 personnes dépassaient l'âge de la majorité;14 étaient des mineurs, mais parmi ceux-ci 9 prenaient part au travail commun.

Le chef, Gheorghe Bălteanu, est identifié à l'intérieur du groupe de plusieurs façons: par son nom - par sa femme; par l'appélatif "père" ou "père Gheorghe" ("tata" ou "tata Gheorghe") par ses enfants, ses brus et son gendre.

Enfin, par "grand-père" ("tata mare","tae", "bunicul") ou toujours "père Gheorghe", par ses petits-fils.

A l'extérieur du groupe, le nom qu'on lui consacre en qualité de chef de "neam mare" est: "ăl bătrân", "bătrânul" "Bălteanu bătrânul", "Gheorghe bătrânul" (le vieux).

Il semble que le nom continue une partie du titre des membres du conseil de l'assemblée paysanne, qu'on appelaient "oameni buni şi bătrâni" (des hommes bons - à la façon des prud'hommes de jadis - et vieux), ainsi comme ils reviennent souvent dans la mémoire collective des villageois d'aujourd'hui, dans la formule finale des productions folkloriques à caractère juridique: "c-aşa-i legea din bătrâni, din bătrâni din oameni buni".

Les Bălteni, apparentés à beaucoup de lignées de Boişoara et de Găujani, se considèrent, eux-mêmes, comme issus de la lignée fondatrice, originaire de Dragomir Ruhat,que mentionne le document de 1451, émis par Vladislav II (octobre 1448 - 22 août 1456), prince de Valachie, sorte d'acte de naissance mythique des ancêtres des habitants d'aujourd'hui de Boişoara et de Găujani.

2. Les résidences

Toutes les résidences recensées en août 1975 sont unilocales. En examinant les dates de création ou de l'héritage de ces 865 résidences, nous avons constaté que, bien que 121 habitants (20 H et 29 F à Bş; 19 H et 19 F à Gj; 15 H et 19 F à Bb) dépassent l'âge de 75 ans, étant nés entre 1884-1900, seulement deux résidences datent du XIXème siècle (de 1900), celles des veuves Ilinca M.Pica (née en 1894) à Bumbueşti et Cârstina Gh.Ana (née en 1885) à Găujani. D'où il résulte que 863 (99,77 %) résidences ont été créées ou héritées pendant le XXème siècle et que,donc, l'analyse entière regarde exclusivement notre siècle. Les résidences NL, situées en dehors du territoire de la commune, n'entrent pas dans cette analyse.

Voici de façon concrète, qualitative et quantitative,

la répartition de ces résidences.

A. Résidences VL (dans la commune): 675 (78,03 %)
Leur répartition dans les villages:
a) 277 (78,69 %) à Bş; b) 222 (78,72 %) à Gj et c) 176 (76,19 %) à Bb.

N.B. Le pourcentage calculé entre paranthèses regarde les proportions qualitatives des résidences au niveau communal (dans le titre) et leur poids qualitatif au niveau de chaque village (dans le texte).

B. Résidences PL (dans la commune): 65 (7,51 %)
Leur répartition dans les villages:
a) 27 (7,67 %) à Bş; b) 22 (7,80 %) à Gj; c) 16 (6,93%) à Bb.

C. Résidences UL (dans la commune): 68 (7,86 %)
Leur répartition dans les villages:
a) 31 (8,81 %)à Bş; b) 17 (6,03%) à Gj; c) 20 (8,69%) à Bb.

D. Résidences ML (dans la commune): 31 (3,58 %)
Leur répartition dans les villages:
a) 11 (3,125 %) à Bş; b) 14 (4,96 %) à Gj; c) 6 (2,60 %) à Bb.

E. Résidences AVOL (dans la commune) : 3 (0,35 %)
Leur répartition dans les villages:
a) 2 (0,57%)à Bş; b) 1 (0,35%) à Gj: c) 0 (0 %) à Bb

F. Résidences AML (dans la commune): 1 (0,12 %)
Elle se trouve à Găujani: 1 (0,35 %)

G. Résidences AVUL : 0
L'unique résidence avunculocale de ces derniers temps, siseà Boişoara, s'est transformée en VL, à la mort de l'oncle respectif, en 1974.

H. Résidences FRL et SRL (dans la commune): 21 (2,43%)
Leur répartition dans les villages:
a) 4 (1,14%)à Bş;b) 5 (1,77%) à Gj; c) 12 (5,19%)à Bb.

Du point de vue de l'autorité: 13 (61,90 %) sont androcratiques (2 à Bş; 3 à Gj; 8 à Bb) et 8 (38,10 %) sont gynécocratiques (2 à Bş; 2 à Gj; 4 à Bb).

I. Résidences CL (dans la commune): 1 (0,12 %)
Cette résidence CLF se trouve à Bb (0,43 %)

J. Résidences des familles indivises patriarcales
Ces résidences, réunies sous l'autorité d'un "bătrân", comprennent chacune plusieurs maisnies (résidences), dont une, celle du vieux, est la plus importante. Nous les avons inclues, précédemment et individuellement, parmi les résidences VL ou UL, selon le cas.

Parmi les résidences que nous venons d'exposer,quelques-unes nécessitent d'être mises en évidence, par suite du caractère à part de leurs occupants.

Il s'agit de groupes domestiques incomplets, en évolution ou en involution, ou de groupes qui, par leur statut social, contreviennent aux prévisions de la "datina", en s'écartant des concepts-types. Les voici:

1. Les groupes domestiques de concubins, vivant soit dans les cadres du "mariage à l'essai" (2 cas à Gj, 1 à Bş) soit dans celui d'un concubinage stable, sans contrat, occupent:

8 (0,92 %) résidences VL. Leur répartition par village est: a) 2 (0,57 %) à Bş; b) 3 (1,06 %) à Gj; c) 2 (1,30%) à BB.

2. Les groupes domestiques composés de mères célibataires et d'enfants naturels occupent:

10 (1,16 %) résidences UL. Leur répartition par village est: a) 6 (1,70 %) à Bş; b) 1 (0,35 %) à Gj; c) 3 (1,30 %) à Bb.

3. Les divorcés (divorcées) occupent:

9 (1,04 %) résidences: 5 VL (0,58 %) dont: a) 3(0,85%) à Bş; b) 1 (0,35 %) à Gj; c) 1 (0,43 %) à Bb et 4 UL (0,46%) dont: a) 2 (0,57 %)à Bş; b) 1 (0,35%) à Gj; c) 1 (0,43%)à Bb

4. Les veufs (veuves) occupent:

71 résidences (8,21 %) : 33 VL (3,81 %) dont: a) 15 (4,26%) à Bş; b) 14 (4,96 %) à Gj; c) 4 (1,73 %) à Bb et 38 UL (4,39 %) dont a) 20 (5,68 %) à Bş; b) 9 (3,19 %) à Gj; c) 9 (3,90 %) à Bb.

5. Les célibataires occupent:

63 résidences (7,28 %) : 33 VL (3,81 %) dont: a) 9 (2,56 %) à Bş; b) 14 (4,96 %) à Gj; c) 10 (4,33 %) à Bb et 30 UL (3,47 %) dont : a) 11 (3,125 %) à Bş; b) 8 (2,84%) à Gj; c) 11 (4,76 %) à Bb.

L'observation directe, corroborée avec les opinions des informateurs, nous montre l'existence de compatibilités et d'incompatibilités entre les cinq types de familles qui existent et les types de résidences que ces familles peuvent se choisir. Ainsi:

a. La famille nucléaire peut s'installer n'importe où. Si l'installation est PL ou ML, la nouvelle famille qui s'attache change la famille nucléaire initiale en famille étendue, - s'il s'agit du premier mariage d'un rejeton -,ou agrandit la famille étendue, si le mariage est celui d'un deuxième rejeton.

b. La famille étendue avec une ou plusieurs belles-filles et/ou un ou plusieurs gendres, ne peut être que PL et /ou ML. La même famille étendue d'accueil peut être PL ou ML en même temps, s'il y a belle-fille et gendre en même temps.

c. La famille fraternelle multiple et celle de cousins, ne s'installe, initialement que FRL (SRL,ou FR-SRL) ou, respectivement, CLM ou F.

d. La famille indivise "cu bătrân", qui a une vie théorique illimitée, parce qu'elle ne se désagrège pas à la mort du vieux, remplacé, automatiquement, par un des autres hommes du groupe, nous apparaît comme PL, pour toutes les brus et comme ML, pour les gendres, bien que l'individualité VL ou UL, de chaque maisnie componente, ne s'estompe pas.

Selon les informateurs, par le passé, il y aurait eu aussi des résidences ML initiales, quand le groupe était dirigé par une "bătrână" (vieille). Les exemples qu'on cite sont celles de Serafima Diaconeasa, de Boişoara et de Codreanca Albuşel, de Cucoiu.

Pour la première, les informations sont confirmées par des documents du XIXème siècle.

V. Tendances dans les comportements

I. Face au choix du conjoint et au mariage

Manifestations de groupe familial au départ, - ce sont les parents qui surveillent le choix du conjoint et le mariage de leur enfant -, individuelles ensuite,- par le transfert des décisions prises en commun envers leur enfant -,et collectives enfin, - par la création du couple et des relations d'alliance entre les belles-familles, - les tendances des comportements vis-à-vis des prévisions normatives de la "datina", résultent, en partie, de la façon dont les sujets concernés se manifestent par respect ou écart de cette norme. Les données inscrites au tableau suivant, reflètent les comportements des 439 couples, qui se sont mariés en 20 ans: (voir tableau page suivante).

Parmi les faits qui manquent au tableau, on constate que: le modèle esthétique traditionnel lié au phénotype (type physique), la richesse économique ("bogăţia") plus importante que la sienne, du futur conjoint et de la future belle-famille, l'appartenance à une couche sociale différente du conjoint et le voisinage, ne sont pas déterminants pour le mariage, comme le sont la réputation morale et l'appartenance au même groupe socio-professionnel.

L'analyse des faits qui se trouvent au tableau nous montre que les comportements sont plus ou moins différents selon le sexe et la communauté villageoise.

La "datina" est le mieux respectée dans le domaine des endogamies ethniques et religieuses, de l'hétéronymie

Faits concernant le mariage	La "datina" Respect	La "datina" Écart
Le mariage des célibataires	90,89%	9,11%
Les remariages		9,11%
Le seuil inférieur de l'âge au mariage: des H	0,68%	99,32%
des F	7,47%	92,53%
L'âge moyen au premier mariage: des H	24 ans 10m	6-8ans
des F	20 ans 4m	4-6ans
La différence d'âge dans le couple: H > F	83,60%	
H = F	5,01%	
H < F		11,39%
L'épouse vierge au mariage	a)97,14% b) 85 %	a)2,86% b) 15 %
L'endogamie ethnique	99,32%	
L'exogamie ethnique		0,68%
L'endogamie religieuse	99,54%	
L'exogamie religieuse		0,46%
L'hétéronymie au mariage	98,96%	
L'homonymie au mariage		1,04%
L'endogamie communale	88,38%	11,62%
des H	90,89%	9,11%
des F	85,88%	14,12%
L'endogamie villageoise des HOMMES: Bş	74,85%	25,15%
Gj	85,94%	14,05%
Bb	71,15%	28,85%
Faits concernant le mariage	**Respect**	**Ecart**
L'endogamie villageoise des FEMMES: Bş	78,62%	21,38%
Gj	82,71%	17,29%
Bb	82,71%	17,29%
Mariages inter-villageois dans la commune: (0 → 6,5 km) des H: Bş	10,78%	
Gj	7,03%	
Bb	0,96%	
des F: Bş	6,29%	
Gj	11,28%	
Bb	3,53%	
Mariages inter-villageois en Ţara Lovişţei: (1,5 - 17 km) des H: Bş	7,18%	
Gj	3,91%	
Bb	20,19%	
des F: Bş	2,51%	
Gj	2,25%	
Bb	0,00%	
Mariages hors Lovişţea (50 et plus de 500 km) des H: Bş		7,18%
Gj		3,12%
Bb		7,69%
des F: Bş		12,58%
Gj		3,76%
Bb		9,41%

au mariage et de la chasteté prénuptiale.

Les écarts les plus importants regardent le seuil inférieur de l'âge au mariage - respecté seulement en proportion de 0,68% par l'homme et de 7,47% par la femme, ce qui donne, quand même, un rapport de respect de la "datina" de 10/1 en faveur de la femme - ainsi que la différence d'âge entre les membres du couple et les remariages,

L'endogamie communale est plus respectée par les femmes que par les hommes.

L'endogamie villageoise est mieux respectée par les hommes et les femmes de Găujani et moins respectée par les hommes de Bumbueşti et de Boişoara.

Les mariages à l'intérieur de la commune, avec des conjoints d'un autre village, intéressent plus les hommes de Boişoara et les femmes de Găujani et en second lieu les hommes de Găujani et les femmes de Boişoara.

Les habitanta de Bumbueşti sont très peu concernés.

Les mariages avec des conjoints de Ţara Lovişţei, acceptés à la limite par la "datina", sont pratiqués de façon particulière par les habitants de Bumbueşti: 20,19% des hommes ont pris femmes de Ţara Lovişţei, alors qu'aucune femme de Bumbueşti ne s'est mariée avec des conjoints de cette région.

Les comportements collectifs des habitants des deux autres villages n'ont pas de grande signification.

Par contre, un écart assez important est constaté à travers les mariages avec des conjoints originaires hors du pays de Lovişţea: les femmes les plus demandées sont celles de Boişoara et de Bumbueşti; les hommes des mêmes villages fondent des résidences néolocales ou acceptent la "ginerire" en proportions semblables.

Le village de Găujani est le plus conservateur pour les deux sexes: à peine 3-4% s'écartent de la "datina".

Faits concernant le m a r i a g e	La "datina" Respect	La "datina" Écart
Le mariage des célibataires	90,89%	9,11%
Les remariages		9,11%
Le seuil inférieur de l'âge au mariage: des H	0,68%	99,32%
des F	7,47%	92,53%
L'âge moyen au premier mariage: des H	24 ans 10m	6-8ans
des F	20 ans 4m	4-6ans
La différence d'âge dans le couple: H > F	83,60%	
H = F	5,01%	
H < F		11,39%
L'épouse vierge au mariage	a)97,14% b) 85 %	a)2,86% b) 15 %
L'endogamie ethnique	99,32%	
L'exogamie ethnique		0,68%
L'endogamie religieuse	99,54%	
L'exogamie religieuse		0,46%
L'hétéronymie au mariage	98,96%	
L'homonymie au mariage		1,04%
L'endogamie communale	88,38%	11,62%
des H	90,89%	9,11%
des F	85,88%	14,12%
L'endogamie villageoise des HOMMES: Bş	74,85%	25,15%
Gj	85,94%	14,05%
Bb	71,15%	28,85%

Faits concernant le m a r i a g e	La "datina" Respect	La "datina" Écart
L'endogamie villageoise des FEMMES: Bş	78,62%	21,38%
Gj	82,71%	17,29%
Bb	82,71%	17,29%
Mariages inter-villageois dans la commune: des H: Bş	10,78%	
(0 → 6,5 km) Gj	7,03%	
Bb	0,96%	
des F: Bş	6,29%	
Gj	11,28%	
Bb	3,53%	
Mariages inter-villageois en Ţara Loviştei: des H: Bş	7,18%	
(1,5 - 17 km) Gj	3,91%	
Bb	20,19%	
des F: Bş	2,51%	
Gj	2,25%	
Bb	0,00%	
Mariages hors Loviştea des H: Bş		7,18%
(50 et plus de 500 km) Gj		3,12%
Bb		7,69%
des F: Bş		12,58%
Gj		3,76%
Bb		9,41%

2. Face à la formation du groupe domestique

La coutume apprécie positivement la création de familles nouvelles, ainsi que de groupes domestiques et de maisnies. Les vieux paysans estiment encore beaucoup la famille patriarcale; par contre, la famille étendue avec gendre est mal vue par tous. Parmi les 865 groupes domestiques existant en août 1975, nous avons enregistré plusieurs types de familles: a) nucléaires (85,89%); b) étendues (11,56%); c) fraternelles (2,43%); d) de cousins(0,12%) et e) patriarcales (réunissant approximativement 9% des groupes domestiques à Găujani, presque 6% à Boişoara et 0% à Bumbueşti).

Les familles étendues avec bru représentent 7,52% du total (ou 65,05% des familles étendues), celles avec gendre - 3,46% (ou 30,02%), celles avec gendre et bru - 0,12% (ou 1,04%) le reste réunissant des formes rares (grand-père et petit-fils; tante et nièce).

En effet, seulement 31,06% des nouveaux couples mariés associés à une autre famille, ont été contraints d'accepter la "ginerire"; c'est à dire 3,47% de tous les mariages, 3/10 des familles étendues, ou 1 famille sur 29 du total des familles.

Cet apperçu statique ne représente qu'une phase intermédiaire (ou finale du point de vue synchronique) d'une longue évolution: les proportions par lesquelles ces familles participent à l'ensemble, se trouvent en changement permanent.

Selon les informateurs les plus âgés, vers 1900, la majorité des familles étaient de type patriarcal et étendue; les familles fraternelles et de cousins détenaient un poids plus important et la famille nucléaire indépendante était en minorité par rapport à la totalité des autres.

Les conditions démographiques différentes - le nombre de la population, comme celui des maisnies était de beaucoup moins important que celui de 1975 - s'avéraient meilleures pour l'existence de "neam mare", sous le régime de l'"obşte" - selon les explications des informateurs.

Certainement, les proportions se sont renversées pendant les derniers 75 ans, la grande - famille s'est fragmentée, le poids de la famille étendue a diminué et celui de la famille nucléaire s'est beaucoup renforcé,atteignant la proportion de 85,89% en 1975.

3. Face au choix de la résidence

Certaines situations concrètes, comme la richesse économique des maisnies et l'autorité de l'homme ou de la femme, excercée dans celles-ci, conditionnent la création du statut personnel des habitants et la transmission de leurs biens. Précisément à cause de ces circonstances, le choix de la résidence au mariage (ou selon les autres mécanismes) se fait toujours avec maximum de discernement, menant à travers les comportements individuels et de couple, à des types précis de modèles de comportements.

Ainsi, le choix des résidences peut indiquer les modifications qui ont lieu dans les structures sociales des villages.

La situation des résidences résulte du tableau (voir la page suivante):

Pour apprécier les tendances manifestées le long de ce siècle, par les habitants, face au choix de leur résidence, nous avons fait un calcul estimatif, que nous avons corrigé par les opinions des informateurs et comparé, ensuite,avec les normes prévues par la coutume. L'approximation du calcul découle du fait que les données comparées proviennent de deux sources différentes: une diachronique, l'autre synchronique.

Ces sources ne sont ni équivalentes (la période 1901-1955 comparée à celle 1956-1975), ni égales (les intervalles comparés ont 75,55 et, respectivement, 20 ans), ni constantes (parce que les facteurs démographiques et le rythme des mariages ont des valeurs différentes; par exemple, en 1958

Faits concernant la résidence	La "datina"	
	Respect	Ecart
A. Du point de vue diachronique (1956-1975)		
Résidence aux villages	89,29%	
en TL (1,5-1,7km)		1,82%
hors L(17-< 500 km)		8,88%
Résidence d.p.v. de l'autorité: PVL	90,43%	
MUL		5,42%
NL		3,65%
dans les villages: PVL	93,88%	
(89,29%) MUL		4,85%
NL	1,27%	
hors des villages: PVL	61,70%	
(10,71%) MUL		17,02%
NL		21,28%
B. Du point de vue synchronique(1975)		
VL	78,03%	
PL	7,51%	
UL		7,86%
ML		3,58%
AVOL		0,35%
AML		0,12%
FRL	2,43%	
CL	0,12%	

il y a eu 49 mariages et en 1964 seulement 14)

Pourtant de l'analyse pondérale des données, les tendances qui se dégagent s'avèrent correctes.

Voici la situation des résidences issues des mariages entre 1901-1975, enregistrées en 1975: 675 virilocales, 65 patrilocales, 68 uxorilocales et 31 matrilocales. (Total: 839 résidences).

Selon le critère de l'autorité il y avaient: 740 patrilocales (88,20% androcratiques) et 99 matrilocales (11,80% gynécocratiques).

Donc, pour 7,47 patri-virilocales il y avait 1 matrilocale. Les rapports qui s'établissent entre les 4 types principaux de résidences sont:

VL (675):PL(65) = ~10/I (Résidence chez le mari, par rapport à celle du père du mari)

UL (68) :ML(31) = ~2/I (Résidence chez l'épouse, par rapport à celle du père de l'époux

VL (675):UL(68) = ~10/I (Résidence chez le mari, par rapport à celle de l'épouse)

PL (65): ML(31) = ~2/I (Résidence chez le père du mari, par rapport à celle du père de l'épouse)

Autrement dit: pour 1 résidence matrilocale correspondent 2 uxorilocales, 2 patrilocales et 22 virilocales, ou, pour 3 matri-uxorilocales correspondent 24 patri-virilocales (1/8).

Par contre, pour les 387 résidences créées entre 1956-1975 (comprises aussi dans l'analyse précédente) il y a 368 patri-virilocales et 19 matri-uxorilocales: le rapport établi est de 19/I.

Donc le poids des résidences matri-uxorilocales est de 5 fois plus important dans la situation globale, comparée à celle de la période des 20 dernières années.

Nous allons séparer les résidences formées entre 1956-1975 du total des résidences enregistrées sur le terrain en 1975, dans le tableau suivant:

Résidences	Période 1900-1975	Période 1956-1975	Août 1975
VL PL	367	373	675 65
UL ML	80	19	68 31
Total	447	392	839

N.B. Les résidences suivantes ne sont pas prises en compte: 21 FRL, 1 CL, 3 AVOL, 1 AML, ainsi que les résidences situées sur le territoire extérieur à la commune: 29 PVL, 8 MUL et 10 NL.

Donc, pour 373 patri-virilocales et 19 matri-uxorilocales

(=392 résidences) apparues entre 1956-1975, il y a 367 patri-virilocales et 80 matri-virilocales (=447 résidences) apparues entre 1900-1955 (dont il faut négliger les 2 résidences formées en 1900, pour arriver au total de 445 résidences créées entre 1901-1975). Pour s'apercevoir de façon plus détaillée des relations qui se forment entre la patri-virilocalité et la matri-uxorilocalité nous allons les rapporter à tour de rôle:

1. aux 837 résidences issues du mariage, qui représentent 100% des résidences considérées;

2. aux 445 résidences (créées entre 1901-1955), où 455=100%;

3. aux 392 résidences (créées entre 1956-1975), où 392=100%;

4. aux 19 résidences matri-uxorilocales, le groupe le moins important (de la période 1956-1975), où 19=I:

a Résidence	I 1901 - 1955	II 1956 - 1975
PVL	367 = 43,85 %	373 = 44,56 %
MUL	78 = 9,32 %	19 = 2,27 %
Total	445 = 53,17 %	392 = 46,83 %
	837 = 100 %	

b Résidence	I 1901 - 1955	II 1956 - 1975
PVL	367 = 82,47 %	373 = 95,15 %
MUL	78 = 17,53 %	19 = 4,85 %
Total	445 = 100 %	392 = 100 %
	445 = 100 %	392 = 100 %

c Résidence	I 1901 - 1955	II 1956 - 1975
PVL	367 = 19,32	373 = 19,63
MUL	78 = 4,10	19 = 1
Total	445 = 26,38	392 = 20,63
	19 = 1	

La comparaison des trois tableaux nous montre:

a. L'intervalle I (1901-1955) comprend 53,17% du total des résidences;

L'intervalle II (1956-1975) comprend 46,83% du total des résidences;

Les résidences patri-virilocales (androcratiques) représentent 43,85% dans I et 44,56% dans II.

Les résidences matri-uxorilocales (gynécocratiques) représentent 9,32% dans I et 2,27 dans II.

b. Dans I, les résidences patri-virilocales = 82,47% et les résidences matri-uxorilocales = 17,53%

Dans II, les résidences patri-virilocales = 95,15% et les résidences matri-uxorilocales = 4,85%

c. Dans I, pour ∼ 20 résidences patri-virilocales, il y a ∼4 résidences matri-uxorilocales (∼ 5/I)

Dans II, pour ∼20 résidences patri-virilocales il y a ∼ 1 résidence matri-uxorilocale(∼ 20/I)

Les tendances des comportements face au choix de la résidence sont:

1.- La virilocalité (la résidence chez le mari), en accord avec la "datina", a la tendance de progresser.

2.- La patrilocalité (la résidence chez le père du mari), en accord avec la "datina", est approximativement stationnaire: il y a une faible tendance de progression.

3.- La matrilocalité (la résidence chez le père de l'épouse), mal vue par les normes, se trouve en régression importante. On accepte plus facilement la "ginerire" en dehors du village, que dans le village même.

4.- La uxorilocalité (la résidence chez l'épouse),non

encouragée par la "datina", se trouve en faible régression.

5.- La néolocalité (la résidence commune en dehors du village, en contradiction avec la "datina", manifeste des tendancesde progression.

Dans la période 1956-1975 (la néolocalité commence, en effet, en 1962), elle arrive à une valeur de 3,42%, représentant 1 résidence sur 27; elle approche ainsi la proportion des résidences uxorilocales. En appréciant les intentions de ceux qui vont se marier, nous estimons que la néolocalité va s'accentuer.

6.- La fratrilocalité (la résidence commune de plusieurs frères et/ou soeurs), en accord avec la "datina", est en régression.

7.- La consobrinolocalité (la résidence commune de plusieurs cousins ou cousines), depuis toujours rare,bien qu'en accord avec la "datina", se dirige vers l'extinction.

8.- Les résidences chez le grand-père, chez la tante ou chez l'oncle, peu appréciées par la "datina", ont un caractère alléatoire, donc peu significatif.

9.- La résidence en quelque sorte plurilocale de la grande famille patriarcale, prescrite avec vigueur par la "datina", est en cours de désagrégation, en se dirigeant, avec beaucoup de probabilité, vers l'extinction.

================

LE COSTUME DE MARIAGE A METSOVO (AMINCIU)

Département de Ioannina

Vasso ROKOU

Le mariage,en tant qu'institution sociale,correspond à la structure sociale d'un groupe humain. Il suscite un comportement vestimentaire qui met en valeur des biens culturels; ce comportement respecte la tradition mais admet en même temps les innovations qui réussissent à s'intégrer à l'ensemble. L'opposition tradition - innovation correspond à Metsovo à l'opposition entre les pâtres,traditionnels, et les marchands, plus ouverts au changement. L'évolution qui résulte est lente et longue, et dans le costume local on distingue les éléments conservateurs et ceux novateurs.

Le mariage des populations vlaques était endogame, leur société était fermée. Eleveurs et montagnards, ils devaient résister à la pression des groupes dominants extérieurs. A l'intérieur de leur propre groupe on voyait s'opposer riches et pauvres. Les catégories professionnelles créaient des différences entre les Vlaques; nomades bergers, nomades sédentarisés, artisans, commerçants, deviennent parfois les parties complémentaires formant un seul habitat.

Les populations balkaniques nomades ou sédentaires et surtout les éleveurs de moutons, portaient des vêtements en laine exécutés par eux-mêmes. Ces vêtements ont des éléments communs, comme par exemple l'utilisation des produits locaux (même si ils sont diversement appelés), ou la forme élémentaire d'un vêtement long, ouvert par devant, sans manches. Les tribus balkaniques nomades suivent l'évolution de l'économie et de l'histoire balkaniques; un lent processus de fixation sociale peut être observé partout et les sociétés pastorales deviennent de plus en plus des sociétés marchandes.

Leurs vêtements traditionnels, en contact avec ceux d'autres groupes balkaniques ou même avec ceux des populations occidentales, se transforment et parfois disparaissent, phénomène qui doit être mis en parallèle avec la dissolution des anciennes tribus et les profonds changements résultés au moment de la disparition des frontières nationales balkaniques.

Dans ce qui suit on décrit un seul aspect, celui du costume de mariage, dans un seul village, Metsovo. Nous avons noté aussi la terminologie locale des pièces et des techniques, dans une étude générale sur les tissus; le souci de connaître le fond linguistique en même temps que le costume préside aussi dans les pages qui suivent.

Les techniques du tissage, de la coupe, du décor sont très développées de nos jours encore. La laine reste la matière première essentielle et elle doit être mise en rapport avec l'occupation principale des habitants, l'élevage. Toutes les femmes savent tisser, qu'il s'agisse de tissus d'intérieur ou de tissus pour les vêtements. Ce travail occupe une bonne partie de leur vie, peut-être la principale; elles se comportent en spécialistes qui transmettent leurs connaissances d'une génération à l'autre. Pour le costume, tout passe par leurs mains avant d'arriver chez le couturier.

Société où les tendances conservatrices sont fortes, elle garde la tradition ancienne de s'habiller, malgré les changements économiques et sociaux qui se manifestent depuis le 18-ème siècle. Le costume agit dans cette société comme pour d'autres groupes mêlés à une population d'origine différente, c'est-à-dire qu'il constitue une manière de prouver son identité et d'éloigner le plus possible une intégration complète, qui signifierait aussi sa disparition.

LE COSTUME FEMININ

La tête

Les pièces qui couvrent la tête de la jeune mariée constituent une partie importante du costume; le caractère cérémoniel du moment apparaît dans la manière de se coiffer. Ainsi, à l'occasion du mariage on change de coiffure; les filles se coiffent avec des tresses ("cosiţe"), la jeune mariée leur ajoute des tresses artificielles ("peruclie").

Le jour du mariage la jeune fille est coiffée par les autres femmes, car il lui serait bien difficile de le faire toute seule. Les peruclie sont portées pendant toute une semaine, les cheveux, serrés, s'enroulent autour de sa tête, fixés avec des peignes en forme de fourchette. Par-dessus on met une petite coiffe ("căciulă"), sorte de bonnet léger, noir. Par-dessus la căciulă (qui occupe le sommet de la tête) on met un foulard de soie ("lipiskanika"), originaire probablement du 18-ème siècle, qui sera à son tour couvert par les peruclie. Sur la căciulă la mariée porte une sorte de plat orné en or ("pitelu"), avec un décor géométrique. Le pitel est fait par le "terzis", artisan spécialiste de la broderie en fil d'or; il est composé d'un carton autour duquel pendent des franges. Le pitel s'appelle aussi "funda de hrizo" et constitue le symbole de la richesse de la femme.

Sur la lipiskanika on fixe les peruclie ou "cossa", grandes, épaisses, qui s'enroulent autour de la tête.

Larges de 5-8 cm., elles sont faites par les femmes spécialistes du village, en s'aidant d'une colle de gomme et deviennet ainsi très lourdes.

La mariée porte en plus "bairu cu flurie", un collier composé d'une série de monnaies en or, appelé aussi "platoşa cu flurie". Le fait de porter des colliers en or,de même que la funda de hrizo constitue les signes d'un niveau de vie élevé, qui la distingue des voisins plus pauvrea, distinction entre les riches ("avuţi") et les pauvres ("ftohilie") du village.

Le voile de la jeune mariée ("mviasta") est appelé "zăvon". Dans le souvenir des vieilles femmes, le voile d'autrefois était de couleur rouge et descendait par devant, couvrant le visage de la mariée pendant la cérémonie,tout en couvrant aussi la partie arrière de la tête. Après la libération du village en 1913, il est remplacé par un voile blanc qui ne couvre plus le visage et qui descend par derrière jusqu'à la taille ou même plus bas.

Le voile est envoyé par le marié ("gambros") et il est apporté sur un plateau ("tabaki") ensemble avec d'autres cadeaux, par une petite fille. Le cortège ("taifol"), qui comprend aussi le mari, prend la mariée et la conduit à l'église. Le "fârtatu" (ou "bratimu"), personnage de la noce qui accompagne la mariée, lui passe les chaussures envoyées par le marié; ce moment de la cérémonie s'appelle "ngălţare". La femme du fârtatu couvre la mariée du voile.

"Dimta", "fustani".

La dimta est un vêtement de laine; le tissu, à quatre lisses, s'appelle "dimito" ou "dimto". Il s'agit d'un vêtement en cloche, sans manches, long, constitué de deux pièces par devant et une seule ("mumă") par derrière.Long, il a une ornementation en "uturǎ", fil de soie orange qui décore le bas du vêtement. Un couturier ("raftis") coud la pièce et le décor . La dimta est remplacée aujourd'hui par le fustani, mais auparavant elle avait eu une évolution

qui la rapprochait du foustani. Le vêtement est coupé à la taille et à la place des cloches ("laggiolia") caractéristiques du passé apparaissent les plis ("sures").

La jeune mariée met sous la dimta un gilet court en coton; les manches ("mâniţi") constituent la partie essentielle du gilet. Elles sont larges, cousues jusqu'au coude, ouvertes et larges vers le bas, brodées avec des uturǎ et décorées de boutons ("nasturi"). Ces manches, qu'on porte habituellement retroussées, ne le sont pas pour le mariage, constituant ainsi un élément caractéristique du costume nuptial. Exceptionnellement, elles sont de couleur rouge.

Les manches rouges qui accompagnent la dimta peuvent être remplacées par celles d'hiver ou d'été, en différents tissus (par ex. en soie - "toha"), la dimta devenant ainsi la pièce de tous les jours.

Dans le costume ("stolu") des éleveurs elle est une pièce courante; les femmes des marchands, ainsi que celles des artisans la remplacent par le fustani. On fait parfois venir de l'étranger de la soie pour confectionner le fustani; sa forme ressemble à celle de la dimta, avec des manches cousues,et coupée à la taille. Pour le mariage on utilise la soie, mais pour tous les jours elle est en laine, de la meilleure qualité (mérinos). La couleur du fustani est claire, rouge, rose; il est décoré de fleurs. Si le mariage a lieu en hiver il est en velours rouge ou bleu.

Tandis que les plus pauvres gardent la dimta en laine, le fustani porté par les gens aisés accroît sa qualité par des tissus achetés dans le commerce (comme par exemple "mantina", soie décorée de fleurs ou "cutini", soie rouge). Il y a donc une transition entre la laine et la soie, parallèle à l'évolution des éleveurs vers le commerce. Le fustani est décoré avec "catufedaki", velours coupé en forme de fleurs et appliqué tout autour du bas de la pièce; sur les épaules, le dos, les manches, on voit des uturǎ.

Les manches de la dimta et du fustani étaient au début

en cloche, évasées. Elles changent peu à peu et finissent en "limbă", sorte de triangle qui couvre la main.Les manches du fustani ne se retroussent pas pendant le mariage.

"Ghilecu".

Il s'agit d'un gilet à manches (appelé "klisto" en grec), manches qui finissent en une ligne courbe ("cufe") ou en limbă (appelée aussi "sarai kapaki"). Elles rappellent donc les manches du fustani et sont fermées jusqu'au coude avec des boutons ("nasturi"). Cette pièce est travaillée par les femmes à l'aide d'un tissu d'usage quotidien en hiver, cousu toujours par le couturier. Sa forme et les tissus dont il est confectionné évoluent en rapport avec l'évolution économique, car on observe un passage de la laine vers la soie. En ce qui concerne la forme, le changement porte sur l'importance des "mbrostaria" (ouverture sur la poitrine) et le bas des manches dont la couleur leur donne un caractère de richesse; l'utura est brodée.

Les manches du gilet sont de couleur claire, rouge avec des fleurs si le fustani est de couleur différente;si il est rouge, le gilet est bleu, rose ou jaune, décoré toujours de fleurs.

L'ouverture du gilet au niveau de la poitrine ne se voyait pas car elle était couverte par la "gura de glinu", tissu en lin ou en soie. En s'ouvrant, la mbrostaria de la dimta s'élargit; la mbrostaria du gilet couvre tout le buste et elle est de couleur bordeaux, bleu ou noir. Cette dernière couleur se généralise et devient habituelle pour toutes les femmes, à n'importe quel moment de leur vie.

La broderie de la mbrostaria du gilet destiné à la cérémonie du mariage est exécutée par un couturier,de manière exceptionnelle, en fil d'or et avec un décor riche.

Le vêtement de mariage est plus richement décoré d'or et il est de meilleure qualité que celui de tous les jours. Le mot "armata" désigne lui aussi les vêtements de

mariage et en même temps la dot.

" Poala "

Le tablier ("poala") des femmes suit l'évolution générale; il devient noir et il est décoré d'or. A l'origine en laine tissée, de couleur rouge et noire, avec des bandes horizontales, le tablier est devenu le signe extérieur de la catégorie des éleveurs, lorsqu'ils sont descendus au niveau le plus bas de la société, moment où la soie pénètre dans le costume. La couleur du tablier est en rapport aussi avec l'âge; les jeunes femmes le portent rouge, les vieilles, vert. Le tablier de mariage est rouge; la soie est décorée par le couturier avec trois fleurs placées vers le bas (sur la partie large du tablier dont la coupe est évasée).

Lorsqu'on porte le fustani on voit les mbrostaria du gilet; un tablier en satin noir l'accompagne aussi, richement brodé au fil d'or. Le tablier de la jeune mariée est en satin brodé d'or, tandis que le tablier de tous les jours est brodé par la femme elle-même, avec un fil de soie et des motifs floraux ou géométriques.

La ceinture

La ceinture (appelée "ploci") est en argent ou en or, ou bien en argent et or, qui forment une combinaison de boucles travaillées par des orfèvres. Il s'agit d'un élément que la jeune fille porte pour la première fois à l'occasion de son mariage et ensuite à chaque cérémonie ou fête. La ceinture situe la position sociale de la femme, son niveau de fortune, son niveau économique, car tout le monde n'a pas les moyens de s'en procurer une.

Auparavant la ceinture était une bande de velours ou de soie brodée par le terzis, ornée de fleurs. Large de 5-8 cm., elle accompagnait la dimta (qui n'était d'ailleurs plus faite par les femmes dans le métier à tisser) en soie, appelée "dulama". Les femmes la portaient les jours froids

d'hiver. Cette ceinture a été remplacée par celle achetée chez un orfèvre.

On distingue deux sortes de ceintures; celle appelée "zamblakio" est en métal blanc, simple, avec une bande en filigrane et deux grandes boucles. La plus belle et la plus appréciée est en argent, en or, avec le filigrane et les boucles dans le même métal. La première est la ceinture ordinaire des femmes qui ne sont pas riches; l'autre est portée par les riches et constitue le signe extérieur de leur fortune. La ceinture fait partie de la dot de la jeune mariée.

De nos jours, les femmes portent presque toutes le tablier noir en satin brodé d'or et évitent de porter la ceinture dont le prix est élevé.

"Sarica"

Il s'agit d'un manteau sans manches qui couvre le dos de la femme et reste ouvert par devant, laissant voir les mbrostaria, le tablier, le bas du fustani. La sarica est portée obligatoirement par toutes les femmes, par-dessus la dimta et le fustani, mais, à l'époque de l'apparition de la catégorie sociale des artisans, les hommes s'habillaient aussi avec ce manteau qui remplaçait le "tiliganu" des éleveurs (manteau en forme de cape).

Au début, ce manteau avait des petites épaules et des flocons vers l'intérieur; sa longueur était grande car elle descendait plus bas que les genoux. Avec le temps elle se raccourcit et devient plus élégante. La sarica des hommes est remplacée par une sorte de pardessus ("palto"), tandis que la femme continue de porter le même habit.

On le faisait jadis dans un tissu appelé "calţinu", travaillé par les femmes; on le fera plus tard en soie, achetée dans le commerce. Elle avait tout autour une bande de soie rouge, large de 4 cm et ornée de deux passements rouges, rose indien ou bleu métallique. La distinction sociale se manifeste dans la richesse des passements et de la soie. La sarica des couches sociales aisées est brodée tout autour, parfois (pour les artisans) jusqu'aux genoux. Les bergers et les pauvres n'ont pas de soie autour des manches, ni sur les épaules.

Ce manteau est composé de plusieurs morceaux cousus par un couturier; il reste droit, serré sur le corps, sans cloches. Son aspect est austère. Deux ou trois manteaux sont compris dans la dot de la jeune mariée. Celui du mariage est en soie fine, en tissu fin, aussi de couleur noire.

"Fusta"

Sous le fustani ou la dimta (qui n'est plus portée au 20-ème siècle), la femme porte une jupe ("fustă"), ouverte par devant. Elle est plus courte que le fustani et constitue un sous-vêtement obligatoire pour toutes les femmes. Les jeunes filles la portent avant leur mariage, les vieilles la portent aussi; elle constitue le vêtement quotidien de toutes les femmes. La fusta et le gilet constituent à eux seuls un vêtement complet, porté même pendant des petites fêtes, en compagnie d'un couvre-chef, "ţipa".

La jupe de la jeune mariée est exceptionnelle et on l'appelle "caramela" (tissée comme le "carameloti"), fine, en une seule couleur, le rouge, rarement un bleu vif. Elle est brodée vers le bas, par la jeune mariée, avec un fil de soie.

Les chaussettes

Les chaussettes des femmes sont blanches par derrière et rouges par devant et décorées. On les remplace maintenant par des chaussettes bleu foncé ou noires.

"Ţipa de ngapu"

La ţipa a remplacé sur la tête la peruclie; elle est faite d'un morceau de soie de couleur rouge bordeaux, bleu, marron ou noir et a la forme d'un triangle avec des den-

telles dans les coins et sur les bords. Pour le mariage la dentelle est en fil d'or; elle se distingue ainsi de celle en soie portée tous les jours.

La ţipa, les mbrostaria du gilet, le tablier, ont la même couleur aujourd'hui, le noir, et donnent un caractère austère aux vêtements. Ils marquent en même temps le passage de la société pastorale vers celle contemporaine, où le commerce prend une place importante comme activité complémentaire, processus qui se développait même lorsque la région faisait partie de l'empire ottoman.

Le foulard carré ("pihiţa de sti plătare a mviastilie")

Le jour du mariage la mariée porte sur ses épaules un grand foulard rectangulaire plié en deux, en soie, apporté de l'étranger. Au début ce sont les familles des émigrés qui l'ont utilisé, ensuite il est devenu habituel pour tous. Le foulard est serré par devant avec une agraffe fleurie, signe de la richesse familiale. Ce même foulard était porté par les femmes le dimanche qui suivait leur mariage, lorsqu'elles allaient pour la première fois en tant que femmes mariées à l'église, accompagnées par d'autres femmes.

Un deuxième foulard est passé par la mère de la jeune mariée autour de la taille de son gendre et du fârtatu le jour du mariage, lorsque le cortège des invités vient prendre à sa maison la mariée.

LE COSTUME MASCULIN

Le vêtement masculin porté à l'occasion du mariage ressemble en partie à celui de la femme. Il comprend une dimta masculine qui, comme celle féminine, est un manteau sans manches qui descend jusqu'aux mollets. Il est bleu chez les artisans, dans la partie située au niveau des genoux, et blanc chez les bergers et les éleveurs. Sa forme rappelle celle des femmes. Par les ouvertures des épaules sortent les manches des chemises. Il est en laine blanche

ou bleue, plus tard en coton noir.

Par-dessus la dimta on porte le gilet sans manches ("anteri"), brodé avec uturǎ, qui a la même couleur foncée, le plus souvent noire, qui se voit sur le fond bleu lilas de l'anteri.

Par-dessus le gilet sans manches on mettait un autre gilet avec des manches larges ("cimăndanu"); ces manches sont liées vers le dos, car on met le gilet sur les épaules sans enfiler les manches.

Par-dessus le deuxième gilet on met le "tiliganu" chez les bergers, la sarika chez les artisans âgés, le palto chez les autres et même chez les artisans jeunes.

Lorsqu'il a les moyens de le faire, le mari porte des vêtements de bonne qualité en soie ("ţoha") achetée dans le commerce et qui remplace la dimta.

On porte des chaussettes blanches ("cioariţi") pour accompagner la dimta blanche et courte des bergers, et bleues pour une dimta bleue.

La forme de la dimta masculine ressemble à la foustanelle et suit la même évolution que la dimta féminine. Elle est coupée à la taille et au lieu des cloches qui donnent au vêtement une forme évasée vers le bas chez les femmes, elle est droite et a des petits plis.

La ceinture de l'homme ("chimer", "şîleahie") est en cuir et a des pochettes utilisées comme porte-monnaie ou porte-arme. Elle est recouverte par une ceinture longue en laine ("branu") qui est portée tous les jours, le jour du mariage aussi. Cette ceinture en laine continue d'être utilisée après que le chimer perd son caractère lié à la vie d'éleveur qui doit bien garder son argent et voyager armé.

Les bergers couvrent leur tête d'un bonnet blanc ("căciulă"). Si il est artisan il a un bonnet rouge, appelé "fesi" ou "tuna" (apporté probablement à l'origine de Tunisie). Tous les deux sont remplacés de nos jours par le "conciu".

VOCABULAIRE

Anteri - gilet masculin qui couvre le buste, court et sans manches.
Avuţi - riches
Armată - les vêtements ou la dot des filles

Bairu cu flurie (voir platoşa cu flurie) - collier composé de monnaies en or
Barbarusă (voir căciulă)
Bran - ceinture longue en laine, portée par les hommes
Bratim (voir fârtat)

Caramelă - la jupe de la jeune mariée
Căciulă - bonnet blanc, masculin ou féminin
Calţin - tissu fait par les femmes
Cosa - (voir peruclie)
Cosiţe - les tresses des jeunes filles
Catufedaki - velours
Cimăndan - gilet masculin aux manches larges, rattachées vers le dos
Chimer (ou şîleahie) - ceinture masculine en cuir
Conciu - couvre-chef masculin
Cutini - soie rouge
Cufe - ligne courbe qui finit les manches du gilet

Dimito (ou dimto) - tissu à quatre lisses dont on fait la dimta
Dimta - vêtement en laine, long, sans manches
Dulamă - dimta faite en soie

Fesi - bonnet rouge porté par les hommes et par les femmes
Ftohilie - pauvres
Fârtat - personnage qui accompagne la mariée pendant la cérémonie
Fundă de hrizo (voir pitel)
Fustani - manteau sans manches en tissus achetés dans le commerce

Fustă - jupe

Gambros - marié
Ghilec - gilet à manches serrées sur le bras
Gură de glin - tissu en lin ou en soie qui recouvre les revers du gilet

Limbă - tissu en forme de triangle qui couvre les mains en prolongeant les manches
Lipiskanika - foulard en soie, probablement à l'origine apporté de Lipsca (Leipzig)
Laggiolia - cloches

Mviastă - femme mariée
Mâniţi - manches
Mantină - soie décorée de fleurs, achetée dans le commerce
Mbrostaria - ouverture du gilet féminin
Mumă - la partie arrière de la dimta

Ngăltare - cérémonie pendant laquelle la mariée chausse les chaussures envoyées par le marié
Nasturi - boutons

Palto - sorte de pardessus qui remplace la sarica chez les hommes
Peruclie (ou cosa) - tresses artificielles portées par les femmes
Pitel - plat décoré d'or mis sur la coiffe des femmes
Platoşa cu flurie (voir bairu cu flurie)
Pihiţă - foulard rectangulaire porté sur les épaules par la mariée
Ploci - ceinture, aujourd'hui en métal, jadis en velours ou en soie
Poală - tablier

Raftis - couturier

Sures - plis

Stol - costume
Sarică - manteau sans manches,qui couvre le dos et reste ouvert par devant
Sarai kapaki (voir limbă)
Şâleahie (voir chimer)
Tiligan - manteau de berger en forme de cape, avec un capuchon, fait en laine de chèvre
Tună - bonnet masculin, à l'origine importé probablement de Tunisie
Tabaki - plateau
Taifol - cortège de mariage
Ţipă de ngap - couvre-chef féminin en forme de triangle
Ţoha - soie
Uturǎ - fil de soie orange utilisé pour décorer des tissus
Zăvon - voile de la jeune mariée
Zamblakio - ceinture en métal blanc

===========

LA NOCE A LIVADI, VILLAGE D'OLYMPE

Evanthia PAICOU

Les pages qui suivent rassemblent quelques observations faites sur la cérémonie du mariage, telle qu'elle se déroule de nos jours dans le village vlaque de Livadi (région de Elasona).

Les fiançailles qui précèdent le mariage ont lieu de préférence pendant les huit jours de Pâques (le premier jour coïncide avec le premier jour de Pâques). Durant toute la semaine, les filles du village sortent le soir et participent à une danse organisée à cette occasion. Habillées de robes longues, elles sont coiffées de tresses auxquelles on suspend des rubans de différentes couleurs. La danse est menée par des femmes mariées; elle comprend d'habitude une dizaine de femmes mariées et une centaine de jeunes filles.

Il faut préciser que les fiançailles d'abord, le mariage ensuite, relient entr'elles deux familles qui ont des occupations similaires; par exemple, une fille dont le père est éleveur sera mariée à un berger.

Pendant la danse les femmes mariées chantent. Les garçons assistent à la danse sans y participer, formant un cercle autour des filles.

Les fiançailles se passent de la manière suivante. Le père du garçon va un soir chez les parents de la fille qui, si ils sont d'accord, acceptent en cadeau une bague,en signe que l'affaire est conclue. Si ils ne sont pas d'accord

ils disent que la fille est trop jeune et qu'ils veulent l'avoir encore avec eux pendant un certain temps. On ne demande pas l'avis de la jeune fille et on ne fait pas allusion à la dot (qui d'ailleurs n'est pas en argent).

Le lendemain, tout le monde se réunit dans la maison de la fille, où on passe la soirée à s'amuser. Après un mois ou deux on échange les bagues de fiançailles et des cadeaux. Le garçon apporte à la mariée le tissu nécessaire à la confection d'une robe, une broche et un sequin ("lira") que la jeune fille suspend à son cou. La famille de la mariée offre sur un plateau une paire de chaussettes aux hommes venus les visiter et un mouchoir brodé aux femmes. Rarement, on offre une chemise au marié. Les chaussettes sont en laine de couleur bleu foncé pour les jeunes, blanc avec un peu de rouge pour les personnes âgées. On leur offre aussi un gâteau ("dultse"), sorte de confiture de pastèque, pomme ou figue, et des pois chiches secs avec des dragées colorées.

Le fiancé va chez sa future femme tous les huit jours, mais ils ne restent jamais seuls et ne se parlent presque pas.

Après trois ou quatre mois on fixe la date du mariage qui a lieu toujours un dimanche, pendant la période des grandes fêtes (Pâques, Noël, 15 août).

Avant le mariage, le garçon achète un tissu pour faire faire un costume et des chaussures ("tsarouhia"). Accompagné d'un cordonnier il va chez sa fiancée pour prendre la mesure et lui commander une paire de chaussures, qu'elle portera à l'occasion du mariage. La fille coud seule sa robe qui doit être de couleur bleue, brune ou verte, jamais blanche. Si elle est pauvre, elle met par dessus une veste en laine et sur la tête un "fessi". Si elle est plus aisée elle met une espèce de veste noire en satin, avec de la fourrure autour du cou et un petit chapeau brodé ("kaerouki")

Une semaine avant le mariage on prépare les invitations écrites, qu'on distribue ensuite dans le village.

Sur l'invitation on note "pour le diner" si on veut que l'invité vienne à la maison; ces dernières invitations sont données aux parents et aux amis les plus proches.

Le mercredi, la famille du garçon pétrit le pain qui sera cuit le samedi. C'est toujours le samedi qu'on égorge les agneaux et qu'on fait la cuisine pour tout le monde. Le même jour on prend un morceau de la pâte pétrie et on la porte sur un plateau chez la mariée. La famille de la mariée commence aussi à pétrir le pain, ayant comme base la pâte qu'on leur a apporté. On assiste ensuite à la cérémonie suivante:

Les amies de la mariée se rassemblent pour assister à la préparation du premier pain. Une fille (pas une orpheline) appartenant à la famille de la mariée commence à pétrir le pain. On apporte le nécessaire. La jeune fille met un foulard brodé de perles sur sa tête, un tablier, et commence le travail. Pendant ce temps on lui pend au dos un "quintal" (balance romaine) et on lui accroche au cou une clochette (pareille à celle suspendue au cou des boucs). Ainsi, pendant le pétrissage, la clochette sonne et l'assistance chante. Quand elle finit le pétrissage, elle fait une croix sur la pâte et tout le monde jette dessus des pièces d'argent, que la fille prend; sur la croix on met une pièce de 5 drh qu'elle doit attraper avec ses dents. Ceux qui sont autour se préparent à lui enfoncer la tête dans la pâte. La fille aussi se prépare, car elle prend dans ses mains de la farine et, le moment arrivé, elle jette la farine sur les gens qui l'approchent tandis qu'elle essaye d'attraper la pièce. Tout finit par des chansons et par une danse menée par la jeune fille.

Le samedi soir il y a fête chez la mariée. Elle invite ses compagnes ainsi que des jeunes gens, parmi lesquels le marié accompagné par un ami, le "bratimos", qui surveillera la mariée durant toute la cérémonie.

Dimanche matin toute la famille du marié se rassemble chez lui pour assister à son rasage. Un barbier vient à la maison pour lui couper les cheveux et le raser. Tandis qu'on lui coupe les cheveux, la famille tend une serviette autour du mari pour empêcher les cheveux de tomber par terre, et chante.

Chez la mariée on commence aussi les préparatifs.Elle reçoit ses amies qui viennent l'aider à s'habiller; principalement elle sera habillée par un petit garçon. Peu à peu d'autres personnes arrivent; on leur offre du "raki".

Le moment d'aller à l'église arrive; le marié et quelques invités se rendent chez les parrains,en compagnie desquels ils continuent leur marche jusqu'à la maison de la mariée. Un petit enfant portant une assiette avec des pois chiches secs et une pomme souhaite la bienvenue à tout le monde.

Rassemblés dans la cour de la marié, les invités échangent des voeux ("snăbăneadză"). On part ensuite à l'église. Le marié avait fait venir entre temps un cheval sur lequel sera chargée la dot. Cette dernière consiste en un coffre ("sanduki") qui contient des sous-vêtements, des chaussettes en laine, trois ou quatre robes en flanelle, une veste, quelques draps tissés, un miroir (sur lequel est écrit en grec 'bienvenue'), quelques tabliers tissés ("pistimani"), quelques foulards pour mettre sur la tête,et quelques articles brodés par la mariée; de même que deux tapis ("kilimia") tissés, six coussins ("kăpătâni") et une sorte de rideaux ("berdé") pour mettre devant la porte. Ces derniers devaient décorer la chambre principale de la maison.

Le bratimos accompagné par d'autres jeunes gens apporte un pain rond en forme d'anneau ("kolacou") et les chaussures de la mariée. Ils vont dans la chambre de la mariée pour la chausser. On passe d'abord les chaussures par trois fois à travers le trou du pain, à la suite de quoi l'assistance tient le pain, d'un côté les jeunes appartenant à la famille du marié, de l'autre ceux appartenant à la famille de la mariée. Chacun essaye, en rompant le pain, de prendre le plus gros morceau.

Pendant ce temps, dans la cour on charge la dot, on pare le cheval avec deux foulards blancs (qu'on lui accroche aux oreilles); une fois la dot chargée, on met dessus deux coussins afin de produire un bel effet.

On part enfin pour l'église. A la tête du cortège s'avancent le cheval et la famille du marié, ensuite celle de la mariée. La mariée arrive en dernier, marchant lentement, regardant vers le sol et en tenant ses mains au dessus de l'estomac. La précédant, un groupe d'hommes joue de divers instruments musicaux.

Le marié et le bratimos se distinguent des autres hommes par une petite fleur blanche qu'ils portent à leur boutonnière. Les deux familles chanten chacune de son côté des chansons différentes.

En arrivant à l'église on voit les membres âgés de la famille du marié qui attendent le cortège, c'est-à-dire sa mère, ses tantes, etc. Ils tiennent à la main une fleur faite en laine blanche, deux bouteilles de vin et plusieurs pains. Lorsque la mariée arrive, elles s'avancent et la belle-mère lui met deux pains sous les aisselles et lui remet les deux bouteilles de vin,en signe de prospérité. On tient ensuite la fleur et le plus grand pain au dessus de sa tête, on danse autour d'elle et on chante,après quoi on pénètre dans l'église.

Pendant l'office la mariée tient entre ses dents un sequin. Deux femmes, se tenant de chaque côté des mariés, percent avec une aiguille les habits du couple;une autre fait tourner l'anneau de la porte de l'église (anneau qui sert de poignée) durant toute la cérémonie. Le parrain épingle au dos de la mariée un cadeau, un tissu acheté en ville et destiné à en faire un robe.

La cérémonie finie, la famille de la mariée (ses frères montés à cheval) se tient à la sortie de l'église en demandant au marié de l'argent en échange de la dot qu'il

lui ont consenti. On marchande sur le prix, tout en essayant de pénétrer à cheval dans l'église si on n'est pas d'accord.

On va ensuite chez la mariée où on danse toute la soirée. La mariée reste debout dans la maison; seul le bratimos a le droit de la faire sortir de temps en temps dans la cour pour la laisser se reposer. La mariée doit danser avec tous mais seulement par l'entremise et avec l'accord du bratimos. Le couple des mariés danse ensemble le lendemain matin.

La première et la deuxième nuit le couple ne couche pas ensemble. La troisième nuit on les emmène chez la mère de la mariée; là, on les invite à manger, à la suite de quoi tout le monde tâche de se retirer au plus vite, afin de les laisser seuls. Une fois restés seuls ils rentrent chez eux, c'est-à-dire chez les parents du garçon, en prenant avec eux un coq et une poule. Les gens du village, lorsqu'ils entendent la poule glousser, disent qu'ils rentrent du "pirghitsou". Le lendemain, la mariée se lève et balaye la cour.

C'est à partir de cette troisième nuit que le couple peut dormir ensemble. Jusqu'au dimanche suivant ils continuent de visiter les parents de la fille, conduits par le bratimos. La cérémonie finit le dimanche suivant, lorsqu'ils vont une seconde fois à l'église pour être bénis par le prêtre.

===========

DIE FRÜHESTEN ERWÄHNUNGEN DER RUMÄNEN UND IHRER VORFAHREN IN DEN ANTIKEN, BYZANTINISCHEN, MITTELALTERLICHEN UND NEUEREN QUELLEN

von Rudolf WINDISCH

Der römische Dichter Publius Ovidius Naso (geb. am 20.3.43 v.Chr. in Sulmo, heute Sulmona), verbrachte seine letzten Lebensjahre, von 8 n.Chr. bis 17 n.Chr., in der Verbannung am Schwarzen Meer in Tomis, der heutigen rumänischen Hafenstadt Constanţa. Im Zentrum der Stadt steht heute ein Denkmal von ihm, das an seine unglückliche Zeit fern der Heimat erinnert. Über dieses Schicksal können wir hier nicht nachsinnen. Wir wollen uns auf einige seiner Bemerkungen aus dem Exil beschränken, die von sprachwissenschaftlichem Interesse sein könnten. So berichtet uns Ovid in seinen 'Briefen vom Schwarzen Meer', daß er in Verbannung Getisch und Sarmatisch gelernt habe (vgl. seine Epistulae ex Ponto III, 2, 40):

> Nam didici Getice Sarmaticeque loqui
> ("hab' ich sarmatisch und auch getisch
> dort sprechen gelernt").

In seinen 'Trauerliedern' (Tristia III, 14, 45 - 50) sagt er folgendes:

> dicere saepe aliquid conanti - turpe fateri -
> verba mihi desunt, cedidicique loqui.
> Threicio Scythicoque fere circumsonor ore,
> et videor Geticis scribere posse modis.
> crede mihi, timeo, ne sint inmixta Latinis
> inque meis scriptis Pontica verba legas.

oft versuche ich, etwas zu sagen - mit
Scham nur gesteh' ich's -
aber es fehlt mir das Wort, weil ich's
zu sagen verlernt.
Fast umtönen mich nur die Laute von
Thrakern und Skythen;
schon will es scheinen, daß ICH getisch
zu schreiben vermag!
Glaub mir, ich fürchte, es haben sich
meinen lateinischen Versen,
die du nun lesen wirst, pontische Worte
gemischt.

Weiter beklagt er sich in den Epistulae Ex Ponto (IV, 13, 17 - 21):

nec te mirari, si sint vitiosa, decebit
carmina, quae faciam paene poeta Getes.
a! pudet, et Getico scripsi sermone libellum,
structaque sunt nostris barbara verba modis:
et placui (gratare mihi) coepique poetae
inter inhumanos nomen habere Getas.

und die Gedichte, die ich als nahezu ge-
tischer Dichter
mache - verwundre dich nicht, sollten sie
fehlerhaft sein!
O welche Schmach! Ich hab' auch in geti-
scher Sprache gedichtet,
hab' mit barbarischem Wort unsere Maße
erfüllt,
und ich gefiel - beglückwünsche mich! -
und begann, eines Dichters
Namen zu haben im Mund fühllosen getischen
Volks.

Leider hat sich von diesen getischen und sarmatischen Gedichten, sollte er sie tatsächlich jemals geschrieben haben, zum Bedauern der Linguisten nichts erhalten.

Es interessiert uns im weiteren aber nur ein Detail, ein von Ovid erwähnter römischer General Flaccus der für die Bezeichnung der Vorfahren der Rumänen, der "Walachen", wie auch allgemein für die vorwissenschaftlichen etymologischen Forschungen in der Renaissance von einiger Bedeutung ist. Die von Ovid über diesen Flaccus gemachte Bemerkung in seinen Epistulae ex Ponto (IV, eleg. IX, Zeile 75 - 78) lautet wie folgt:

praefuit his, Graecine, locis modo Flaccus; et illo
ripa ferox Histri sub duce tuta fuit.
hic tenuit Mysas gentis in pace fideli:
hic arcu fisos terruit ense Getas.

Flaccus verwaltete kürzlich das Land,
Graecinus: da blieb der
Donau wildes Gestad' ruhig und frei von
Gefahr.
Er hat das mysische Volk zu gesichertem
Frieden gezwungen;
Geten, mit Bogen und Pfeil, trotzende,
schreckte sein Schwert.

Der hier von Ovid erwähnte Flaccus taucht im 15. Jahrhundert bei Aeneas Sylvius Piccolomini, dem späteren Papst Pius II. (1458 - 1464), in dessen Historia rerum ubique gestarum locorumque descriptio im Zusammenhang mit der Frage nach der lateinisch-römischen Herkunft der Rumänen (Sylvius: "Valchi genus Italicum sunt ...", zitiert nach Armbruster 1972, 48) wieder auf: Aeneas Sylvius schreibt in seinem Werk Folgendes:

Postremo Romanis armis subacti ac deleti sunt. Et coloniam Romanorum quae duces coercet eo deducta, duce quodam Flacco, a quo Flaccia nuncupata. Exin longo temporis tractu corrupto, ut sit vocabulo Valachia dicta. Et pro Flaciis Valachi appellati. Sermo adhuc genti romanus est, quamuis magna ex parte mutatus, et homini Italico uix intelligibilis.

(zit.nach Armbruster 1972, 48/49)

Die hier von Pius II. durchgeführte Herleitung von Valachus aus Flaccus bzw. Valachia aus Flaccia überrascht zunächst rein faktisch nicht, bedenkt man die enge phonetische Verwandtschaft von f und v (Armbruster, 50). Noch weniger Überraschung bietet sie als Beispiel für die vorwissenschaftliche etymologische Forschung im Rahmen dessen, was uns aus der Antike und etwa über Gilles Ménage bis in das späte 19. Jahrhundert an dilettantischen etymologischen Versuchen bekannt ist.

A. Armbruster weist darauf hin (1972, 49/50), daß man im Falle dieser Etymologie schon bald nach Pius II. bis heute noch der Ansicht ist, daß sich der gelehrte Papst eben auf jenen

bei Ovid zitierten römischen Heerführer Flaccus bezogen habe. Armbruster (loc.cit.) leugnet zwar die Möglichkeit eines solchen Bezuges nicht, meint jedoch, daß Pius II. in seinem Werk weder den Dichter Ovid selbst erwähnt habe, noch irgendeine Anspielung auf die Existenz dieser Verse des Exilpoeten mache. Vielmehr lassen sich bereits lange vor Aeneas Sylvius in den mittelalterlichen Quellen Formen wie Flaci oder Flaccia für vlahi, Vlachia, also "Rumäne(n)", "Rumänien", belegen (loc. cit.).

So tauchen denn - wenn auch nur sehr zögernd - auch in jenem Land, auf das sich diese ganz offensichtlich 'phantastische' Etymologie bezieht - Rumänien -, Bedenken gegen diese Art der ethnisch-etymologischen Erklärung auf: Der moldauische Chronist Miron Costin (1633 - 1691) zitiert im 1. Kapitel seines zwischen 1686 und 1691 geschriebenen Werkes De neamul moldovenilor, din ce țară au ieșit strămoșii lor ('Über das Volk der Moldauer, aus welchem Land ihre Vorfahren gekommen sind') die Verse Ovids mit rumänischer Übersetzung und verweist die Gleichsetzung Pius' II. von Flaccus = Vlachus, Flaccia = Valachia in den Bereich der Fabel.[1] Allerdings stammt diese Erkenntnis nicht von Miron Costin selbst, sondern geht auf andere, von ihm selbst angegebene zeitgenössische Quellen zurück (Miron Costin, Opere, 249).

Insofern, als Miron Costin in der rumänischen Geschichtsschreibung seiner Zeit eine überragende Rolle spielte, interessiert es uns hier nicht, wem im einzelnen der Primat bestimmter Ideen oder wissenschaftlicher Erkenntnisse einzuräumen ist: Wichtig ist vielmehr die Tatsache, daß in der Epoche des aufkeimenden geschichtlichen Bewußtseins über die lateinische Abstammung der Rumänen ähnliche fabulöse Erklärungen auch in Rumänien allmählich ernsteren, überzeugenden Argumenten weichen müssen.

1 In: Miron Costin, Opere I; Ed. P.P. Panaitescu, Bukarest 1958, 248/9.

So zeigt sich der Fortschritt der (sprach-)wissenschaftlichen Forschung, wenn die bei dem ersten der bedeutendsten moldauisch/rumänischen Chronisten Grigore Ureche(um 1590 - 1647) durch polnische Vermittlung noch unbesehen übernommene Flaccus-Etymologie des Aeneas Sylvius durch die "wissenschaftliche" Forschung eines Miron Costin am Ende des 17. Jahrhunderts überholt ist.[2]

Wir wollen jedoch nicht weiter die etymologischen Versuche zur Klärung der Herkunft des Namens "Valachus" verfolgen. Es dürfte klar sein, daß die Herleitung des Namens "Walache", mit dem vor allem die Nachbarn der Rumänen, die Slaven und die Ungarn, in entsprechender Form die Rumänen bezeichnen, von dem Namen des römischen Feldherrn Flaccus tatsächlich jeglicher Grundlage entbehrt. Vielmehr weist das Wort "Walache" (rum. vlah) andere, komplizierte, aber kulturhistorisch interessante Zusammenhänge auf, die wir bei Tagliavini[3] kurz gefaßt nachlesen können und deshalb hier nicht wiederholen wollen.

Um noch einmal auf Ovid zurückzukommen: Wir müssen leider feststellen, daß aus dem langjährigen Zwangsaufenthalt des großen Dichters am Schwarzen Meer weder für die Philologen noch für die Historiker nennenswerte Hinweise abfallen, die uns in der Geschichte dieses Raumes und seiner Völker einen Schritt weiterbringen könnten.

Um über historische Belege über die Geschichte der heute hier lebenden romanischen Bevölkerung, die vielleicht die Vorfah-

2 M. Costin, loc.cit.; Bahner 1957, 86; weitere Literatur zu dieser Flaccus-Etymologie sowie zu ähnlichen Beispielen in Italien, vgl. Marcu 1923, 369, Anm.1; Armbruster 1972, 50, Anm.36.

3 C. Tagliavini, Einführung in die romanische Philologie, München 1973, 122/3 und Anm.13: althochdt. Walha = die Romanen Frankreichs und Italiens; das ahdt. Adjektiv lautete wal(a)hisc > mhdt. walhisch, wel(hi)sch > neuhdt. welsch "italienisch"; germ. walha wurde ins Slawische entlehnt, vlah, zur Bezeichnung der Ostromanen, d.h. der Rumänen = "Walachen"; vgl. auch: V. Arvinte, Die Rumänen. Ursprung, Volks- und Landesnamen. Tübingen (Narr-Verlag) 1980.

ren der Rumänen waren, von größerer Tragweite und besserer Aussagekraft zu finden, müssen wir den großen Dichter und das Meer verlassen und auf die nicht gerade zahlreichen historischen Quellen zurückgreifen, die uns in dieser Frage mehr Auskünfte geben könnten.

Bei der Datierung solcher Belege unterscheiden wir - chronologisch gesehen - fünf größere Etappen:

1. die antiken, vorwiegend römischen Quellen S. 8 ff.);
2. vorwiegend byzantinische Quellen des Mittelalters S. 8 ff.);
3. Die russ. Nestor-Chronik und die ungar. Gesta Hungarorum (S. 17 ff.);
4. erste Hinweise auf die Rumänen und deren lateinische Abstammung bei den italienischen Humanisten des 15. Jahrhunderts (S. 24 ff.);
5. erste Hinweise auf die Latinität des Rumänischen in Rumänien selbst (S. 30 ff.).

Im ersten Fall, den antiken Quellen, handelt es sich fast ausschließlich um die Berichte über die Räumung der Dacia Trajana im Jahre 271 durch Kaiser Aurelian: die Aussiedlung der gesamten Bevölkerung, der römischen Verwaltung und des Heeres über die Donau hinweg in den Süden der Balkanhalbinsel; kurz, es geht um die angeblich vollständige Räumung der ehemaligen Provinz vor den anstürmenden Goten.

Die Thematik dieser Berichte bei Flavius Vopiscus, Eutropius, Sextus Rufus und Aurelius Victor und weiteren Autoren bezieht sich auf ein zeitlich und räumlich ziemlich klar bestimmbares Ereignis.[4] Über das weitere Schicksal dieser ausgesiedelten römischen Bevölkerung und einer etwa doch noch zurückgebliebenen römischen oder auch nur zum Teil romanisierten vorrömischen (= 'dakischen'?) Bevölkerung in der aufgelassenen Provinz sind uns im Verlaufe der Geschichte keine Hinweise mehr übermittelt. Erst nach einem 'Hiatus' von fast tausend Jahren - im Jahre 1222 - liegen uns die ersten mittelalterlichen Berichte über eine im Norden der Donau, auf dem Gebiet der ehemaligen Dacia Trajana lebenden romanischen Bevölkerung, die Rumänen, vor. Bereits im Jahre 976 haben wir dagegen erste Hinweise auf eine im Süden der Donau lebende Bevölkerung römisch/romanischen Ursprungs, die Aromunen. Dieser zeitlich frühere Beleg über Rumänen im Süden der Donau - vielleicht die Nachfahren römischer Kolonisten - scheint jene antiken Quellen zu bestätigen, wonach die gesamte Bevölkerung der antiken Dacia in den Süden der Donau verbracht wurde. Demnach wäre die erst rund 200 Jahre später im Norden der Donau angetroffene romanische Bevölkerung, die Rumänen, das Ergebnis einer Rückwanderung aus dem Süden der Donau in die Bereiche der ehemaligen römischen Dacia Trajana.

4 vgl. die Diskussion um die Glaubwürdigkeit dieser Berichte sowie ihre Interpretation bei Vl. Iliescu, "Die Räumung Dakiens und die Anwesenheit der romanischen Bevölkerung nördlich der Donau im Lichte der Schriftquellen", in: Dacoromania (Freiburg) I, 1973, 5-28.

In dieser Frage liegt letztlich der Ansatzpunkt zu der sog. Kontinuitätstheorie, d.h. der vor allem von der rumänischen Wissenschaft vertretenen Auffassung der ununterbrochenen Siedlung der Vorfahren der Rumänen (und damit der Entwicklung ihrer Sprache) auf dem Boden der alten Dacia Trajana bis in unsere heutigen Tage.

Dagegen beharren die Gegner dieser These, die Vertreter der sog. Immigrationsthese, auf der 'Einwanderung' bzw. 'Rückwanderung' der Rumänen aus dem Süden der Donau.

Wir besitzen jedoch weder über eine solche massive Rückwanderung der Rumänen im frühen Mittelalter irgendwelche Quellen oder sonstigen Belege, noch verfügen wir - wie bereits gesagt - über Berichte über die Kontinuität im Norden. Die Vertreter dieser beiden entgegengesetzten Theorien begründen demnach ihre Ansichten aufgrund von archäologischen und sprachlichen Argumenten. Diese Problematik gehört nicht zu unserem Thema und soll deshalb hier nicht weiter verfolgt werden.

ad 1: Flavius Vopiscus berichtet uns Anfang des 4. Jahrhunderts über die Auflassung der römischen Dacia Trajana im Jahre 271 n.Chr. unter Kaiser Aurelian (in der römischen Kaiser-Geschichte Historia Augusta, Vita des Kaisers Aurelianus, Kap. 39, 7) folgendes:

> Cum vastatum Illyricum ac Moesiam deperditam videret, provinciam transdanuvinam Daciam, a Traiano constitutam, sublato exercitu et provincialibus reliquit, desperans eam posse retineri, abductosque ex ea populos in Moesia collocavit ... appellavitque suam Daciam.

Letzte Berichte über das Schicksal der römischen Dacia Trajana und ihre Verlegung in den Süden der Donau, wo sie noch einige Zeit als "Dacia Aureliana" weiterbestand, um den Verlust der nördlichen "Trajana" durch diese Umbenennung zu verschleiern, finden wir bei Jordanes (6. Jahrhundert; vgl. Iliescu, S.11 ff.). Im 6. Jahrhundert haben wir dann noch einmal Hinweise auf römisch/romanisches Leben südlich der Donau: Wir wissen, daß im Jahre 535 der Sitz des Metropolitan-Bischofs Catellianus im neu aufgebauten Scupi, heute Skopje, errichtet wurde. Bis Ende des 10. Jahrhunderts erfahren wir dann nichts mehr über eine romanische Bevölkerung. Für das Jahr 976 haben wir einen ersten Hinweis auf "Vlachen" am Kastoriasee.

ad 2: Der neueren Forschung nach zu urteilen, trifft die bisherige Ansicht nicht mehr zu, wonach die älteste Erwähnung der "Vlachen" - als Vorfahren der Rumänen - aus dem Jahre 976 stammt. Es handelt sich um einen Hinweis des byzantinischen Geschichtsschreibers Kedrenos (XI. Jahrhundert), der über "nomadisierende Vlachen" - vermutlich die frühen Aromunen, die im Süden der Donau in das griechische Sprachgebiet abwanderten - berichtet. Diese hätten im Jahre 976 zwischen dem Kastoriasee und Prespa, "bei den schönen Eichen"[5], den bulgarischen Prinzen David II. (?) ermordet. Der Bericht von

5 vgl. O. Densusianu, Histoire de la langue roumaine, Paris, I: 1901, II: 1938, vgl. I, 323.

Kedrenos lautet[6]:

> . . . Δαβιδ μὲν εὐθὺς ἀπεβίω ἀναιρεθεὶς μέσον Καστορίας καὶ Πρέσπας καὶ τὰς λεγομένας Καλὰς Δρῦς παρά τίνων Βλαχῶν ὁδιτῶν, . . .

Laut Rösler (1871, 107) hat als Erster W. Tomaschek[7] auf diese Stelle aufmerksam gemacht. Andere Informationen (vgl. Friedwagner 1934, 675, N. 4) lassen jedoch darauf schließen, daß dieser Prinz von 977 bis 979 die Regierung innehatte und 980 auf den bulgarischen Thron verzichtet hat. Unabhängig von diesem Widerspruch muß bei Kedrenos grundsätzlich die Tatsache berücksichtigt werden, daß sein Hauptwerk, die Σύνοψις Ἱστοριῶν (eine "Geschichtsschreibung" von der Erschaffung der Welt bis zum Jahre 1057), nur eine Kompilation aus anderen, älteren Werken darstellt (so Moravcsik 1958, I^2, 273 - 275). Und zwar stammen seine Informationen, speziell für den fraglichen Zeitraum (811 - 1057) von dem byzantinischen Chroniker Ioannes Skylitzes aus der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts (cf. Moravcsik, 335 - 340), so daß die Episode über die angebliche Ermordung des Prinzen David wohl nur aus zweiter Hand stammt. Nach Armbruster (1972, 12, N.2) kann der Hinweis auf das Geschehen am Kastoria-See nicht mehr als die älteste Erwähnung der Wlachen angesehen werden, da - wie P.P. Panaitescu[8] gezeigt habe - die Erwähnung der "Blachen" bei Kedrenos für das Jahr 976 nur als eine Übertragung eines zu seiner Zeit bekannten Ethnicons auf eine ältere Epoche zu verstehen ist.[9] Das Gebiet in dem diese "Blachen" erwähnt werden, ist die in der byzantinischen Geschichte bekannte Μεγάλη Βλαχία "Großwalachei", die Mazedonien und Thessalien umfaßte (cf. Ostrogorsky, ²1952, 321).

6 Σύνοψις Ἱστοριῶν ("Historiarum Compendium"), ed. I. Bekker (Bonn: Weber), Bd. II, 1839, S.435, 13; vgl. dazu auch Murnu 1905, 98.
7 "Über Brumalia und Rosalia", S. 401.
8 in: Introducere la Istoria Culturii Româneşti, Bukarest 1969, 122 ff.
9 ähnlich wie bereits früher Murnu 1905, Nr. 2, S. 100.

Will man diesen Hinweis auf die Vlachen nicht als den ältesten Beleg für die Vorfahren der Rumänen gelten lassen, so ist als nächstes das Jahr 980 zu nennen. Hierbei handelt es sich allerdings um einen nicht zu erschütternden historischen Beleg: In einem Brief des byzantinischen Kaisers Basileios II (11. Jan. 976 - 15. Dez. 1025) von 980 wird ein gewisser Nicoliţa, ein rumänischer Männername, zum Kommandeur der Vlachen in der byzantinischen Armee ernannt: τὴν ἀρχὴν τῶν Βλάχων Ἑλλάδος. .[10] Laut Friedwagner (1934, 675, N.4) ist dieser Nicoliţa ein Verwandter des Chronisten Kekaumenos. Die nächste Erwähnung der "Walachen" stammt ebenfalls von Basileios II., mit dem Beinamen "Bulgarentöter" (Βασίλειος ὁ Βουλγαροκτόνος), der im Jahre 1019/1020 drei Urkunden (σιγίλλια) veröffentlichte (vgl. Moravcsik 1958, I^2, 228). Diese betreffen die Reorganisation der bulgarischen Kirche nach der Unterwerfung des 1. bulgarischen Reiches 1018 durch Basileios. In dem zweiten, auf Mitte Mai 1020 datierten Erlaß[11] an den autokephalen Erzbischof von Ochrid, Johannes, befiehlt Basileios, daß alle bisher nicht aufgezählten Bistümer des früheren bulgarischen Reiches[12] in Zukunft dem Erzbischof von Ochrida unterstehen sollen. Darunter fallen sowohl die Vlachen ganz Bulgariens als auch die sog. wardariotischen Türken[13]:

. . . παρακελευόμεθα . . . τὸν αὐτὸν ἁγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον καὶ λαμβάνειν τὸ κανονικὸν . . .καὶ τῶν ἀνὰ πᾶσαν Βουλγαρίαν Βλάχων καὶ τῶν περὶ τον Βαρδάρειον Τουρκῶν, . . .

10 vgl. F. Dölger, Regesten ..., Teil I, Nr. 766, S. 98, Hinweis von Armbruster 1972, 12.
11 vgl. Gelzer, Byz. Ztschr. II, S. 41; Dölger, Regesten I, Nr. 807, S. 104.
12 vgl. Gelzer, Abhdlg. Sächs. 20, 1903, Teil V, S. 1 ff.
13 aus: Gelzer, Byz. Ztschr. II, S. 46, Zeile 8 ff.; vgl. auch S. 42 - 46, wo alle drei Urkunden im Original wiedergegeben sind.

Unter den Nachfolgern des Kaisers Basileios II. wird die großzügige räumliche Ausdehnung des Einflußbereiches des Erzbischofs von Ochrida rückgängig gemacht, obwohl ihm noch im 11. Jahrhundert ein eigens für die "Wandervlachen" errichtetes Bistum (ὁ Βρεανότης ἤτοι Βλάχων) unterstellt wird. Nur bereitet es Schwierigkeiten, diesen Bischofssitz zu lokalisieren.[14]

Die erste ausführlichere Information über die Walachen in Thessalien finden wir bei einem byzantinischen Historiographen des 11. Jahrhunderts. Es handelt sich einmal um das vermutlich unter der Regierungszeit des Kaisers Michael VII (1071 - 1078) verfaßte "Strategikon" des Kekaumenos (geschrieben um 1071). Diesem Werk ist eine - ebenfalls dem Kekaumenos zugeschriebene - kleinere Schrift mit moralisierenden Ratschlägen angefügt, die vermutlich an den Kaiser Alexios I. Komnenos (1081 - 1118) gerichtet ist (vgl. Ostrogorsky, ^{2}1952, 254). Der Titel dieser kleineren Schrift lautet: Λόγος νουθετικὸς πρὸς βασιλέα. . .[15] Hier wird die uns bereits aus dem Chrysobullon des Kaisers Basileios II., von 980, bekannte Obertragung der Führung der Walachen auf den Nicoliţa erwähnt.

Nun tauchen die erstmals im 11. Jahrhundert in den byzantinischen Urkunden häufiger erwähnten "Blachen" (griech. Βλάχοι) bisweilen auch unter anderen Namen auf: Derselbe Kekaumenos berichtet uns in seinem Strategikon über die südbalkanischen Vorfahren der Aromunen:

οὗτοι γὰρ εἰσὶν οἱ λεγόμενοι Δάκοι καὶ Βέσσοι.

Dabei kann nach Friedwagner (670, Anm. 5) dieses καὶ soviel wie "und nun" oder "und zwar" heißen; es wurde so der antike

14 vgl. Gelzer, Byz. Ztschr. II, S. 60; id., Abhdlg. Sächs. 20, 1903, S. 11.
15 Über die Urheberschaft dieser letzteren Schrift vgl. M. Gyóni, "L'oeuvre de Kekaumenos, source de l'histoire roumaine", in: Revue d'histoire comparé 23, N.S. III, 1945, 96 - 180; N. Bănescu, "Autour de Kekaumenos", in: Revue des études byzantines 6, 1948, 191 ff.

Name "Dakoi" durch einen anderen, wohl deutlicheren erklärt. Diese philologische Interpretation erinnert an das lat. ac bei den "Blacchii ac pastores Romanorum" der Gesta Hungarorum (s. unten).

Anna Komnena (1083 - 1148), eine Tochter des byzantinischen Kaisers Alexios I. Komnenos, berichtet uns in ihrem Hauptwerk Ἀλεξίας, eine 15-bändige Geschichte über die Regentschaft ihres Vaters für den Zeitraum von 1069 bis 1118, wiederholt über die nomadisierenden Vlachen in Mazedonien und Thrazien. Dabei nimmt sie es mit der Namensgebung der einzelnen Völker - wie auch in anderen Fällen - in ihren Berichten nicht immer so genau (vgl. Moravcsik 1958, I^2, 221): so tauchen bei ihr auch "Daci Thracesque" auf[16], zwei Völker, die zu ihrer Zeit nur noch eine historische Reminiszenz sein konnten. Die Nennung dieser im Altertum gut bekannten Ethnica kann man deshalb - so Friedwagner (1934, 670) - nur dem archaisierenden Stil der Anna Komnena zuschreiben.

Im Jahre 1091 tauchen die Walachen wieder bei Anna Komnena auf, als sie im Heer des Kaisers Alexios I. Komnenos gegen den Normannenherzog Bohemund marschieren[17]:

> ἀλλὰ κατὰ μέρος νεολέκτους καταλέγων, ὁπόσοι τε ἐκ Βουλγάρων καὶ ὁπόσοι τὸν νομάδα βίον εἵλοντο (Βλάχους τούτους ἡ κοινὴ καλεῖν οἶδε διάλεκτος,) . . .

Ein dritter Hinweis von Anna Komnena aus dem Jahre 1095 bezieht sich auf "einen vornehmen Vlachen", Pudilus, der den Kaiser Alexios I., der gerade in Anchialos am Schwarzen Meer weilte, darüber informierte, daß die Kumanen wieder die Donau überschritten hätten[18]: νυκτὸς δὲ καταλαβόντος Πουδίλου τινὸς ἐκκρίτου τῶν Βλάχων καὶ τὴν τῶν Κομάνων διὰ Δανούβεως

16 aus: Ἀλεξίας Buch XIV, 8, ed. A. Reifferscheid (Verlag Weber, Bonn), 1878, Bd. II, S. 299.

17 Ἀλεξίας, Buch VIII, 3; ed. A. Reifferscheid, Bd. II, 395.

18 Ἀλεξίας, Buch X, 2; S.10.

διαπεραίωσιν ἀπαγγείλαντος, . . .

Für das 12. Jahrhundert wären folgende Stellen bei den byzantinischen Historiographen zu nennen, die uns auf die Existenz der "Vlachen" aufmerksam machen: in zeitlicher Reihenfolge zunächst für das Jahr 1104 (nach anderer Information bereits 1097, vgl. Wolff 1949, 205), als eine Gruppe von etwa 300 vlachischen Familien - zur Zeit des Kaisers Alexius I. - auf dem Berg Athos erscheint, um den Mönchen Proviant zu verkaufen. Die Frauen und Töchter der Vlachen hatten sich aber als Männer verkleidet und waren so ebenfalls mit in das Kloster eingedrungen. Offensichtlich wollten sie mit ihren Familien in der Steuerfreizone des Klosters den staatlichen Abgaben entgehen. Diesem 'Skandal' setzte - vielleicht auch zum Leidwesen der Mönche - eine kaiserliche Order schnell ein Ende. Für das Jahr 1160 berichtet uns Benjamin von Tudela in seinem hebräisch geschriebenen Reisetagebuch über die Vlachen in Thessalien, "wie sie aus den Bergen, auf denen sie wie die Gemsen zu klettern vermöchten, herniederstiegen, um zu rauben und wie Niemand ihrer Herr werden könnte", und daß "sie die Juden zwar berauben, aber nicht töten, da sie diese als ihre Brüder betrachten und ihren eigenen Kindern jüdischen Namen geben"[19]. Im Sommer 1189 ziehen die Kreuzfahrer unter Friedrich I. Barbarossa auf dem Landweg über Ungarn durch die Balkanhalbinsel in Richtung Konstantinopel (vgl. Ostrogorsky ^{2}1952, 324). Sie rühmen den Reichtum eines Gebietes nahe bei Thessaloniki, das als "Flachia" berühmt war: ... invasit regionem opulentam, Flachiam, dictam, non multum a Thessalonica distantem, ... (Rösler 1881, 109, N. 1). Eine weitere Erwähnung der Vlachen verdanken wir Ioannes Kinnamos (1143 - 1203?), der sich etwa nach 1185 über die große Anzahl der Vlachen im Heer des Leo Batatzes (Vatatzes) ausläßt. Diese würden als ehemalige

19 The Itinerary of Benjamin of Tudela, ed. M.N. Adler, London 1907, S. 11; dt. Zitat nach Rösler 1881, 108.

Siedler aus Italien angesehen[20]: . . . Βλάχων. οἵ τῶν ἐξ 'Ιταλίας ἄποικοι πάλαι εἶναι λέγονται . . .

Ein anderer bekannter byzantinischer Geschichtsschreiber, Niketas Choniates, früher meist auch Akominatos genannt (vgl. Moravcsik 1958, I^2, 444 - 450), der Mitte des 12. Jahrhunderts bis 1213 lebte, berichtet gegen 1186 über die Vlachen im Osten des Balkans: "hi /scil. Mysi, nunc Blachi nominantur/ enim angustiis et castellis freti quae plurima habent prae ruptis saxis inaedificata" (bei Friedwagner 1934, 699). Die hier erwähnten Vlachen sind also nicht nur Nomaden, wie es bei Anna Komnena anklingt, sondern sie leben auch im Gebirge (Haemus) "an festen und unzugänglichen Orten" (ἐν ὀχυροῖς καὶ δυσβάτοις τόποις) , was uns auch Kekaumenos in seinem Strategikon bereits schildert (Friedwagner 1934, 699, N. 2).

Aus diesen Belegen können wir erkennen, daß die Vlachen des süddanubischen Raumes im 11. - und vor allem im 12. - Jahrhundert bei den byzantinischen Historikern immer häufiger genannt werden.[21] Allerdings erlauben uns diese 'topoi' noch keine genaueren Vorstellungen über die ethnische Stärke sowie politisch-soziale Organisation dieser Walachen: Es sind auf jeden Fall unumstößliche Beweise für ihre Existenz in den genannten Gebieten zur genannten Zeit. Daß sie - politisch-militärisch gesprochen - spätestens im 12. Jahrhundert bei der Begründung des 2. bulgarischen Reiches (1186 - 1257) neben den Kumanen und Bulgaren unter Führung der Brüder Asen und Peter - beide walachischer Herkunft - eine wichtige Rolle spielten, dürfte heute kaum noch umstritten sein.[22]

20 aus: Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum, Ed. Meinecke, Bonn 1836, 260; vgl. die Diskussion bei Bonfante 1973, 308.

21 vgl. Friedwagner 1934, 698; R.L. Wolff 1949, 205 f.; Armbruster 172, 12.

22 Höfler 1879, 229 ff.; R.L. Wolff 1949, 167 ff.; Ostrogorsky ^{2}1952, 321 ff.

Kurz nach diesen ersten Hinweisen der byzantinischen Chronisten werden die süddanubischen Vlachen auch in westeuropäischen Quellen erwähnt. In den sog. Annales Barenses, einer in Süditalien abgefaßten 'Weltgeschichte' der Jahre 605 bis 1043, tauchen sie unter dem Jahre 1027 in einer Aufzählung der Truppen auf, mit denen der byzantinische Kaiser Constantin VIII. (1025 - 1028) einen Glaubenskrieg gegen die Sarazenen auf Sizilien unternimmt (vgl. R.L. Wolff, 1949, 205)[23]:

> Hoc anno descendit Ispo chitoniti(κοιτωνίτης) in Italiam cum exercitu magno, id est Russorum, Guandalorum, Turcorum, Burgarorum, Vlachorum, Macedonum aliorumque, ut caperet Siciliam.

Man gewinnt den Eindruck, daß die stark zunehmende Zahl von Hinweisen auf die Walachen bei den byzantinischen Historiographen in erster Linie mit ihrer politischen Rolle bei der Gründung des Zweiten bulgarischen Reiches um 1186 in engem Zusammenhang steht: Hier erwuchs dem byzantinischen Reich im Norden seiner Einflußsphäre ein starker politischer Gegner, dessen Widerstand gegen Konstantinopel sich auch die Kirche unter Papst Innozenz III. (1198 - 1216) zunutze machen wollte. Der Papst nämlich kam dem gesteigerten Bedürfnis der Führer dieses bulgarisch-walachischen Reiches nach formaler Anerkennung und äußerer Aufwertung durch die Verleihung des Titels "rex Bulgarorum et Vlachorum qui imperat" vorsichtig entgegen (Höfler, 1879, 240 ff.). Trotzdem hatte sich ihr Führer Johannicius (rumänisch Ioaniţa oder gräzisierend: Kalojohannes) bereits selbst den Titel "imperator" zugelegt und hätte diesen Titel gern durch den Papst bestätigt bekommen.

Uns interessiert hier nicht dieses Spiel um Ehren und Orden, sondern ein anderer Aspekt, der gerade bei dem Herrscher dieses Zweiten Bulgarischen Reiches in seiner Korrespondenz mit Papst Innozenz III. klar zum Ausdruck kommt: der Hinweis des Kalojohannes auf seine römische Abstammung bzw. die seiner walachischen Untertanen.

23 in: Monumenta Germaniae Historica, VII, Scriptorum Tomus V, 1844, Nr.X: Annales Barenses a. 605-1043, S.51-56; S.53, Reihe I, Zeile 34 ff.

Dieses Wissen um die - vermeintliche oder auch tatsächliche - römische Abstammung im Mittelalter kommt wohl zum ersten Mal bei Ioannes Kinnamos (vgl. Moravcsik 1958, I^2, 324 - 328) in dessen Epitoma rerum ... (vgl. Anm. 20) zum Ausdruck. Im Munde der Vlachen, des Kalojohannes selbst, klingt dieser Gedanke sehr viel bewußter an, wenn der "imperator Bulgarorum et Vlachorum" in einem Brief von 1199 an den Papst Innozenz III. schreibt, daß "seine Vorfahren aus Rom stammten". Diese Behauptung, die der Papst in einem Antwortschreiben an Kalojohannes aufnimmt, lautet folgendermaßen:

> Nos autem, audito quod de nobili urbis Romae prosapia progenitores tui originem traxerint ...
> (aus: Hurmuzaki, Documente I, 1887, Nr.I, S.1).

Diese Auffassung scheint im Hause dieser bulgarisch-walachischen Dynastie offensichtlich besonders gepflegt und verbreitet worden zu sein. Man weiß, daß der Erzbischof Basilius von Zagora in einem Brief von 1202 an denselben Papst die Würdigkeit seines "imperators", des Kalojohannes, zur Erlangung der Kaiserwürde einmal mit der Hinneigung des Herrscherhauses zur römischen Kirche, zum andern aber mit dessen Abstammung von römischem Blute begründet (vgl. Höfler 1879, 241). Die entsprechende Stelle dieses Briefes an den Papst lautet:

> Unde nos omnes, parvi et magni sicut boni filii rogamus vos sicut bonum patrem, ut dominus noster Imperatur /scil. Caloiohannes/, quod petit a vobis, obtineat, quia dignus est hoc obtinere, quia ipse ac totum Imperium eius bonam devotionem ad ecclesiam Romanam habent, tamquam heredes descendentes a sanguine Romano.
> (aus: Hurmuzaki, Documente I, Nr.IV, S.5).

Diese relativ früh belegte Ansicht über die römische Abstammung der Vlachen ("relativ früh" deshalb, da diese Auffassung zeitlich von den ersten Belegen über die Existenz der Rumänen selbst nicht weit entfernt ist) setzt sich über verschiedene Etappen fort und dringt Ende des 14. Jahrhunderts durch den toskanischen Humanisten Poggio Bracciolini (1380 - 1459) sowie seinen Zeitgenossen, den Historiker und "Grammatiker" Flavio Biondo (1388 - 1463) und Eneas Sylvius Piccolomini (1405 - 1464), den späteren Papst Pius II., gleichsam als wissenschaftliches Gemeingut in das westeuropäische Geschichtsbewußtsein ein.[24]

Insofern sollten wir die Ansicht Bahners (1957, 76) dahingehend modifizieren, daß nicht etwa Poggio Bracciolini in Italien zum ersten Mal die Idee von der Latinität des Rumänischen vertritt, sondern daß es sich hier um eine Tatsache handelt, die tatsächlich schon früher bekannt war. Dies zeigen die angeführten Dokumente. Sicherlich können wir mit Bahner aber sagen, daß dieses Wissen - zumindest im westlichen Europa - erst durch die erwähnten italienischen Humanisten voll zum Durchbruch kam. Zunächst sollte es aber noch ein weiter Weg sein, bis die Rumänen in den mittelalterlichen Urkunden und Quellen überhaupt erwähnt werden. Zudem ist bei diesen Hinweisen umstritten, ob es sich überhaupt um Rumänen handelt.

ad 3: Erste Hinweise auf die Existenz von Rumänen bzw. deren Vorfahren finden wir im Norden der Donau erst sehr viel später als für den Süden. Es handelt sich zudem um zwei stark umstrittene Zeugnisse: die altrussische Nestor-Chronik und die zeitlich etwas jüngere Gesta Hungarorum Belae regis notarii anonymi P.. Sie stammen beide aus dem 12. Jahrhundert und geben uns erste Hinweise auf das Nebeneinander von "Volochen", Slaven und Ungarn im Karpathenraum. Aus diesem Nebeneinander sollte später die zwischen Ungarn und Rumänen heftig umstrittene Frage nach der Erstbesiedlung dieses Raumes erwachsen. Teilweise mischten auch 'sächsisch'-siebenbürgische Stimmen, also Nachfahren deutscher Siedler aus dem 12./13. Jahrhundert, in diesem Streitgesang mit, in dem jeder das politische Vorrecht im inneren Karpathenraum, d.h. Siebenbürgen, für sich reklamierte.

24 vgl. die ausführlichen Berichte bei Bonfante 1973, 308 - 313.

Die Nestor-Chronik ist die älteste uns bekannte russische Chronik, die zwischen 1113 und 1118 vermutlich von einem Mönch namens Nestor im Kiewer Höhlenkloster verfaßt wurde. Sie wird auch "Erzählung von den vergangenen Jahren" (Povest' vremennych let) genannt. Die Ur-Chronik ist uns nicht erhalten, sondern nur in drei geringfügig voneinander abweichenden Fassungen überliefert. Die älteste Abschrift stammt aus dem Jahre 1377 und wird nach ihrem Verfasser, dem Mönch Lawrentij, der sie in einem Kloster in Nischnij Nowgorod 1377 kopiert hat, als Laurentius-Chronik bezeichnet. Sie wurde, wie aus einer Eintragung im Manuskript selbst hervorgeht, zwischen dem 14. Januar und 20. März 1377 für den Prinzen Dmitriy Konstantinovich von Suzdal' geschrieben.

Im ersten Teil dieser vom Jahre 852 bis etwa 1100 reichenden Weltgeschichte (und speziell der Geschichte des russischen Reiches von Kiew) berichtet uns die Chronik unter den für das Jahr 888 bis 898 aufgezeichneten historischen Ereignissen u.a. folgendes (in der deutschen Übersetzung nach Trautmann 1931, 14):

> Im Jahre 6406 /d.h. im Jahre 898/. Die Ungarn zogen an Kijev vorbei über die Anhöhe, die jetzt Ugorskoje heißt; und sie kamen an den Dnepr, und schlugen ihre Zelte auf, denn sie zogen einher wie die Polovcen. Von Osten gekommen zogen sie eilends durch das große Gebirge, welches man das Ungarische nannte, und begannen die dort lebenden Volochen und Slovenen zu bekriegen. Dort saßen nämlich früher die Slovenen, und die Volochen unterwarfen das Land der Slovenen. Dann aber verjagten die Ungarn die Volochen und nahmen dies Land in Besitz und siedelten mit den Slovenen zusammen, die sie sich unterworfen hatten: und seitdem hieß dies Land Ungarn.

Unter den zahlreichen Problemen, die hier auftauchen, interessiert uns nur die Frage, wer mit diesen Volochen gemeint ist. Rösler (1881, 80) sieht in ihnen "die Franken des römischen Reiches der Karolinger", die mit den Mährern um Oberungarn kämpften. Als Stütze für diese Hypothese verweist Rösler u.a. darauf, daß bei Nestor "Galicane, Galizier d.i. die

christlichen Spanier der Nordküste unmittelbar neben den Wlachen aufgeführt werden...". Rösler bezieht sich hier auf den Anfang der Nestor-Chronik, wo in Kapitel 4 folgende Völker aufgezählt werden.

> An diesem Meere /scil. am Varägischen Meer/ wohnen auch die Varäger hieher nach Osten bis zum Anteil des Sem; an eben diesem Meere wohnen sie gen Westen bis zum Land der Angeln und Volochen. Zum Stamme Japhets gehören auch Varäger, Schweden, Norweger, Gotländer, Russen, Angeln, Galičanen, Volochen, Römer, Deutsche, Karolinger, Venezianer, Franken und andere ...
>
> (nach der deutschen Übersetzung von Trautmann 1931,2).

Trautmann (S. 270) hält diese "Volochen" in Anlehnung an Šachmatov - einen der bedeutendsten Erforscher der Nestor-Chronik - für ein "romanisches Volk im Donaugebiet, mutmaßlich die Vorfahren der späteren Rumänen". In der Tat wäre eine Aufstellung der "Volochen" qua Rumänen zwischen den "Galicanen", d.h. Röslers "Galiziern", und den Römern, Deutschen, Karolingern usw. sowohl in geographischer Hinsicht als auch im Sinne einer vom Chronisten etwa beabsichtigten ethnographischen 'Komposition' nur schwer verständlich.

> Vielleicht darf man in der Aufzählung der "Volochen" neben den "Römern" (= "Italiener") Ansätze für das Bewußtsein des Chronisten hinsichtlich bestimmter ethnischer Verwandtschaftsverhältnisse sehen? Berücksichtigen müssen wir jedoch, daß der Chronist erst gegen Ende des 11. Jahrhunderts über bereits weiter zurückliegende Ereignisse schreibt, deren Überlieferung ihrerseits auf einer gewissen historiographischen Tradition, wenn auch im vorwissenschaftlichen Sinn, beruht. Die Zusammenstellung von Galiziern, Walachen und Römern im Rahmen anderer europäischer Völker wäre dann gar nicht so außergewöhnlich; außergewöhnlich wäre höchstens die Kenntnis von der Existenz der Galizier im so entfernten Westen Europas als ein bis dahin kaum in den Lauf der bedeutendsten historischen Ereignisse Europas eingetretenes Volk. Fraglich bleibt vor allem, ob sich zu so früher Zeit bereits eine ethnische Identität der Galizier herausgebildet hat-te, die sich u.a. in einem eigenen Ethnikon äußert? Das darf tunlichst bezweifelt werden! Uns scheint eine Wortgeschichte von 'Galičane' (wo der phonematische Status des /č/ unklar ist) angebracht.

Es ließe sich dann vielleicht erklären, ob dieses Wort sich mit span. gallego, d.h. "galizisch", deckt, oder ob sich dahinter nicht eine ältere Variante zu 'gallikanisch', d.h. 'französisch' bzw. 'Franzose(n)', verbirgt (vgl. noch im 16. Jahrhundert den von F.Brunot in seiner Histoire de la langue française (Bd.II, 1947, S.94, Note 1) erwähnte "Tresutile et cõpendieux traicte de l'art et science dortographie Gallicane ...", 1529)? Vermutlich wußte Nestor diese 'Galičane' nicht gegenüber den von ihm genannten 'Franken' und 'Karolingern' abzugrenzen - er benutzte ja ältere Quellen bzw. Informationen, in denen sich die (altfrz.) "franceis" wohl noch nicht als selbständige Nation durch ein eigenes Ethnikon zu erkennen gegeben hatten. Die verschiedenen Übertragungen dieser Stelle trauen dem Mönch offensichtlich so gute Kenntnisse zu, daß sie nicht mit der Möglichkeit rechnen, daß der Mönch verschiedene ihm bekannte und damals zirkulierende Benennungen für ein- und dasselbe Volk verwendet hat. Trautmann weicht - vermeintlich im Sinne von Nestor - auf die 'Galizier' aus, Cross-Sherbowitz (1953, 52) auf die (engl.) 'Spaniards'.

Dieser Schwierigkeit, ob die in der Nestor-Chronik genannten "Volochen" tatsächlich Walachen sind, hat die neuere rumänische Forschung ausdrücklich Rechnung getragen. Sie betrachtet die Angaben der Nestor-Chronik über die Existenz der Vlachen und Slaven vor der Ankunft der Ungarn "jenseits des großen Gebirges" deshalb als wahrscheinlich, da diese Informationen mit denen des gegenüber den Rumänen - ad maiorem Hungarorum gloriam - eher negativ eingestellten ungarischen Notarius Anonymus P. des ungarischen Königs Bêla (wahrscheinlich Bêla III., 1172/73 - 1196/97) übereinstimmen (vgl. Pascu ^{2}1972, 49/50). Damit kämen wir zur zweiten wichtigen mittelalterlichen Quelle mit Hinweisen auf die Walachen im Norden der Donau, die Gesta Hungarorum Belae regis notarii anonymi P..[25]

Mit dieser Gesta Hungarorum des königlichen Notarius steht eine weitere wichtige Quelle in enger formaler und inhaltlicher Verbindung: es handelt sich um die erst 1913 von einem polnischen Forscher entdeckte Descriptio Europae Orientalis, die um 1308 von einem uns unbekannten Autor verfaßt wurde. Es handelt sich vermutlich um einen französischen Dominikanermönch, dessen Originalschrift uns allerdings nur in Kopien erhalten ist.[26] Zwar scheint uns dieser Anonymus "öfters mehr aus literarischen Unterlagen als aus eigenem Erlebnis zu schöpfen ..." (Friedwagner 1934, 701), interessant ist diese Descriptio für uns aber deshalb, weil sie die Berichte des königlichen Notars offensichtlich bestätigt: Beide Werke gehen auf eine uns nicht erhaltene Ur-Gesta von spätestens 1092 zurück. Dies wird - nach Deér (1931, 11) - dadurch ersichtlich, daß beide Termini pastores Romanorum und pascua Romanorum enthalten, die weder in den späteren ungarischen Gesta-Varianten des 14. und 15. Jahrhunderts noch in ausländischen Quellen enthalten sind (Deér, 11):

> ... inter Machedoniam, Achayam et Thessalonicam est quidam populus valde magnus et spatiosus, qui vocantur Blazi, qui et olim fuerunt Romanorum pastores ac in Ungaria, ubi erant pascua Romanorum propter nimiam terre viriditatem et fertilitatem olim morabantur.
>
> (Ed. Gôrka, S. 13; zit. nach Deér, 13)

Dieselbe Stelle lautet bei unserem ungarischen Notarius:

> Quam terram habitarent sclaui Bulgarii et Blachii, ac pastores romanorum. Quia post mortem athile regis terram pannonie romani dicebant pascua esse, eo quod greges eorum in terra pannonie pascebantur. Et iure terra pannonie pascua romanorum esse dicebatur ...
>
> (Gesta Hungarorum, Kap. IX, ed. Florianus)

Nun hat aber die ungarische Forschung betont, daß diese Stelle (und andere), in denen wir gerade von ungarischer Seite

25 vgl. M. Florianus (ed.) Chronica Hungarorum, Magistri P. Belae Regis Notarii Gesta Hungarorum, (= Historiae Hungaricae Fontes Domestici. Scriptores. Volumen II, Chronica Hungarorum) Lipsiae 1883.

26 Titel: Anonymi Descriptio Europae Orientalis. Imperium Constantinopolitanum. Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia. Anno MCCCVIII exarata, Ed. Dr. O. Gôrka, Cracoviae 1916; vgl. dazu J. Deér, "Ungarn in der Descriptio Europae Orientalis", in: Mitteil. d. österr. Instituts für Geschichtsforschung XLV, 1931 = Kunstgesch. Anzeigen (Innsbruck) 45, 1931, 1 - 22.

Auskunft über ihre nächsten Nachbarn im damals unter ungarischer Herrschaft stehenden Siebenbürgen erhalten, "nicht als selbständiger Bericht für die Urgeschichte der Rumänen ... betrachtet werden kann" (Deér 1931, 15): die Verwendung dieser charakteristischen Termini verrate gerade die Benutzung der ungarischen Quelle der Descriptio (d.h. die der nicht erhaltenen Ur-Gesta Hungarorum des Kéza (1282 - 1285). Außerdem habe der Autor der Descriptio einerseits von den Walachen berichtet, die einst in Pannonien die "pascua Romanorum" als "pastores Romanorum" besiedelt hätten, bevor sie von den Ungarn - wie die Descriptio berichtet - in die Gegend von Mazedonien, Achaia und Thessalien, also in süddanubische Gebiete vertrieben worden seien. Bei diesen in den ungarischen Chroniken erwähnten "Blachii ac pastores romanorum" Pannoniens handele es sich um nomadisierende Römer (!)-Hirten, "die nicht unbedingt walachischer Nationalität zu sein brauchen" (Deér, loc.cit.). Andererseits habe der anonyme Autor der Descriptio aufgrund eigener Erfahrung ein Volk gleichen Namens in Pannonien/Ungarn kennengelernt, so daß sich für ihn laut Deér ein Widerspruch ergeben habe. Uns scheint dieser angebliche Widerspruch, den der Anonymus der Descriptio - ähnlich wie auch der anonyme Notar - gesehen und entsprechend seiner "etymologisierenden Neigung" (Deér 1931, 12) so aufgelöst habe, daß er - 'fälschlicherweise' - die pannonischen Walachen der Ur-Gesta (1092) mit jenen Walachen identifizierte, die gerade zu seiner Zeit in Siebenbürgen eingewandert seien, eine nicht haltbare These zu sein: Woher etwa wissen wir, daß gerade erst zur Zeit der Abfassung der Descriptio 1308 Walachen nach Siebenbürgen eingewandert sein sollen und woher? Weiter kannten die ungarischen Chronisten einschließlich des anonymen Autors tatsächlich Walachen nur in Pannonien, nicht aber auch in Siebenbürgen und auf dem Balkan? Selbst wenn es sich so verhielte, würde dies nichts gegen die tatsächliche Existenz von Walachen in jenen Gebieten sagen. War es nicht vielmehr so, daß diese Walachen nach dem geschilderten Abzug auf den Balkan sowie außer der unumgänglichen Schilderung der slawisch-walachischen Voievodate in Siebenbürgen (vgl. dazu Pascu [2]1972, 31) durch den Notarius für die Ungarn von keinem besonderen Interesse waren: diejenigen auf dem Balkan, weil die Ungarn ihnen dort 'unten' keine Bedeutung beimaßen, diejenigen Walachen in Siebenbürgen, weil sie hier als Wanderhirten ohnehin keine besondere Aufmerksamkeit erregten, solange sie gegenüber der ungarischen Krone keine Ansprüche geltend machten?

Gehen wir vorläufig davon aus, daß wir den Berichten des Anonymus Glauben schenken dürfen, ihren Inhalt also nicht rundweg ablehnen können, wie dies z.B. Rösler tat (1871, 79). Es bleibt also nach wie vor die Frage offen, wer diese "pastores romanorum" waren. Vor allem die ungarische Forschung hat es entschieden verneint, diese Hirten mit den Vorfahren der Rumänen zu identifizieren. Aber welche Hirten wollen wir denn in diesen "Blacchii ac pastores Romanorum" sehen, römische (?) oder romanisierte (?) Hirten, "Römer-Hirten", wie Deér sagt? Welcher Herkunft und Sprache könnten solche Hirten sein, wenn nicht rumänischer? Diese Frage wird wohl auch in Zukunft keine eindeutige und befriedigende Antwort finden. Dieses Problem muß in Zusammenhang mit der - oft politisch ausgeschlachteten - Frage nach der Erstbesiedlung des umstrittenen Gebietes von Siebenbürgen gesehen werden. In Übereinstimmung mit der ungarischen Forschung wird man den Ungarn wohl kaum das Primat der militärisch-politischen Erschließung dieses Raumes und den Aufbau einer staatlich-administrativen Organisation absprechen. Dies bedeutet aber nicht, wie in voreingenommenen ungarischen Darstellungen oft zum Ausdruck kommt, daß die Rumänen erst nach den Ungarn in diese Gebiete vorgerückt bzw. erst aus dem Süden der Donau eingewandert seien. Die Tatsache, daß sie als Hirtenbevölkerung keine staatliche Organisation aufgebaut hatten, kann nicht als Argument gegen ihre Existenz in jenen Gebieten benutzt werden: die "pastores Romanorum"

sind ein ernstzunehmender Hinweis auf ihre frühe, 'stille' Existenz; sogar der ungarische Anonymus - in vielem ein großer Aufschneider und Opportunist - konnte sie nicht einfach übergehen; im sog. "Andreanum" aus dem Jahre 1222, eine Urkunde, mit der der ungarische König Andreas II. die deutschen Ordensritter ("... Hermano, magistro religiose fraternitatis hospitalis Sancte Marie Theutonicorum Jerosolymitani, eiusque fraternibus") im Burzenland (rumän. Ţara Bîrsei) um Kronstadt/Braşov bei der "Durchreise durch das Land der Szekler und Blachen" ("Item concessimus, quod nullum tributum debeant persolvere, nec populi eorum cum transierint per terram Siculorum aut per terram Blacorum ..." (beide Zitate aus Hurmuzaki, Documente Bd. I, 1, Nr. LIV, S. 74 - 75)) vom Zoll befreite, werden sie ausdrücklich erwähnt. Sie können demnach zu diesem Zeitpunkt nicht mehr so unbedeutend gewesen sein. Die in der älteren Literatur angeführten Hinweise auf Rumänien vor diesem Zeitpunkt[27] werden von der ungarischen Literatur nach wie vor abgelehnt - überzeugende Argumente gegen die Existenz der Rumänen konnte sie anhand der uns bekannten Dokumente bis heute nicht liefern und - so möchten wir annehmen - wird sie auch in Zukunft nicht liefern können. In der historischen Wirlichkeit jener Tage war für beide Völker ausreichend Platz, soviel, daß zur Kolonisierung jenes Raumes auch deutsche Siedler willkommen waren.

ad 4: H. Meier sagt in seinem Werk über Die Entstehung der romanischen Sprachen und Nationen (Frankfurt/M.) 1941, S.6): "Daß die romanischen Sprachen in einem (historischen) Zusammenhang stehen, oder, um den gewöhnlichen Ausdruck zu gebrauchen, vom Lateinischen abstammen, ist, solange man sich über ihren Ursprung überhaupt Gedanken gemacht hat, wie selbstverständlich und bekannt gewesen." Dies gilt laut Bahner (1957, 75 ff.) auch für die östliche Romanität, für das Rumänische. Diese Besinnung auf die lateinische Herkunft

27 vgl. N. Drăganu, Românii în veacurile IX - XIV, Bukarest 1933.

vollzieht sich in Rumänien gegenüber den anderen romanischen Ländern jedoch sehr spät, da Rumänien sehr stark der slawisch-byzantinischen Kulturtradition verpflichtet war.

Erste Hinweise auf die lateinische Abstammung der Rumänen finden wir - wie bereits gesagt - bei Poggio Bracciolini und Flavio Biondo. So schreibt Poggio Bracciolini (1380 - 1459) in seinen Disceptationes convivales (1451) mit Blick auf die Rumänen:

> Apud superiores Sarmatas colonia est ab Traiano ut aiunt derelicta, quae nunc etiam inter tantam barbariem multa retinet latina vocabula, ab Italis, qui eo profecti sunt, notata. Oculum dicunt, digitum, manum, panem multaque alia quibus apparet ab Latinis, qui coloni ibidem relicti fuerunt, manasse eamque coloniam fuisse latino sermone usam."
>
> (zit. nach Armbruster 1972, 47)

Poggio selbst war nicht in dieser Gegend, seine Kenntnisse beruhen auf Nachrichten von Italienern, die dorthin gereist sind. Der in geographischer und historischer Hinsicht großzügig-ungenaue Verweis Poggios auf die Sarmaten soll hier nicht stören (die Sarmaten waren ein iranisches Nomadenvolk, das im 3. Jahrhundert v.Chr. aus der südrussischen Steppe an das Schwarze Meer vorstieß; 'Sarmatien' war nach Herodot das Gebiet östlich des Don, in der römischen Kaiserzeit das Gebiet von der Weichsel bis zur Wolga); anstelle einer Interpretation dürfen wir diesen wichtigen Bericht in Obersetzung anführen[28]:

> 'Bei den oberen Sarmaten ist eine Kolonie gelegen, die, wie es heißt, von Trajan zurückgelassen wurde. Sie hat, inmitten so vieler barbarischer Völker gelegen, noch viele lateinische Wörter bewahrt, die von dorthin gereisten Italiener aufgezeichnet worden sind. So sagen die Leute dort: oculum, digitum, manum, panem und vieles andere. Diese Wörter lehren, daß jene Leute von den Kolonisten abstammen, die die Römer zurückgelassen haben, und daß in dieser Kolonie lateinisch gesprochen wurde.'

28 vgl. E. Gamillscheg, Ausgewählte Aufsätze II, Tübingen 1957, S. 225 (zuerst Berlin 1939/40).

Neben Poggio ist Flavio Biondo (1388 - 1463) zu nennen, der ebenso wie sein Zeitgenosse Poggio auf den römischen Ursprung der Rumänen hinweist. Flavio Biondo, ein bedeutender Humanist, hat als apostolischer Sekretär in den Jahren 1452 und 1453 mehrere Aufrufe zu einer anti-türkischen Koalition an die westeuropäischen Mächte gerichtet. Die Eroberung Konstantinopels war aber nicht mehr zu verhindern. In diesen Aufrufen erwähnt Biondo auch die christlichen Rumänen und andere südosteuropäische Völker, die seiner Ansicht nach gegen die otomanische Expansion militärischen Widerstand leisten könnten (vgl. Armbruster 1972, 47). So schreibt er einen Bericht an den König Alphons von Aragonien über seine Reise in den Südosten, bei der er selbst Rumänisch gehört haben will. Über Herkunft, Glaube und Sprache der Rumänen erfahren wir folgendes:

> ... et qui e regione Danubio item adiacent Ripenses Daci, sive Valachi, originem,quam ad decus prae se ferunt praedicantque Romanam, loquela ostendunt, quos catholice christianos Romam quotannis et Apostolorum limina invisentes, aliquando gavisi sumis ita loquentes audiri, ut, quae vulgari communique gentis suae more dicunt, rusticam male grammaticam redoleant latinitatem.
> ("Ad Alphonsum Aragonensem serenissimum regem de expeditione in Turchos Blondus Flavius Forliviensis", zit. nach Armbruster 1972, 47).

Den bedeutendsten Beitrag zur Verbreitung der Kenntnis über die lateinische Herkunft des Rumänischen verdanken wir Aeneas Sylvius Piccolomini (1405 - 1464), dem späteren Papst Pius II. (1458 - 1464). Seine wichtigste Tätigkeit bestand in der Organisation des politisch-militärischen Kampfes gegen den türkischen Halbmond. Informationen über Rumänien und die anderen südosteuropäischen Völker erhielt er vorwiegend durch dort lebende Dominikaner- und Franziskanermönche.

In seinem geographischen Werk "Historia rerum ubique gestarum locorumque descriptio", das er während seines Pontifikats verfaßte, finden wir einen seiner ersten Hinweise auf die Latinität der Rumänen.

Aeneas Sylvius war ein guter Kenner der Geschichte des alten Dakiens und der antiken Quellen. So z.B. berichtet er über Transsilvanien, das von drei Nationen bewohnt sei: Teuthones, Siculi und Valachi. Über die letzteren bemerkt er: "Valachi genus Italicum sunt, quemadmodum paulopost referemus", und zwar:

> Postremo Romanis armis subacti ac deleti sunt. Et coloniam Romanorum quae duces coercet eo deducta, duce quodam Flacco, a quo Flaccia nuncupata. Exin longo temporis tractu corrupto, ut sit vocabulo Valachia dicta. Et pro Flaciis Valachi appellati. Sermo adhuc genti romanus est, quamius magna ex parte mutatus, et homini Italico uix intelligibilis."
> (apud Armbruster, 48/49)

In seinem "Commentarium rerum memorabilium" kommt Pius II. auf die Notwendigkeit eines antiotomanischen Kreuzzuges sowie auf die Rolle der Balkanvöler, speziell der Rumänen, zurück:

> Valachi lingua utuntur Italica, verum imperfecta [!], et admodum corrupta [!]; sunt qui legiones Romanas eo missas olim censeant adversus Dacos, qui eas terras incolebant; legionibus Flaccum quendam praefuisse, a quo Flacci primum, deinde Valachi, mutatis litteris, sint appellati; quorum posteri [...] barbariores barbaris evasere.
> (apud Armbruster, 49)

Bei Pius II. finden wir zwei wichtige Gesichtspunkte expliziert: 1.) die bekannte Ansicht über den Ursprung der Rumänen: ein Volk römischen Ursprungs, das aus einer antiken, römisch-imperialen Kolonie hervorging und eine dem Lateinischen bzw. Italienischen ähnliche Sprache spricht; 2.) den Versuch einer etymologischen Erklärung des Namens der Rumänen: Valachi und Valachia gehen nach Meinung von Pius II. auf den Namen des römischen Generals Flaccus zurück (Armbruster, 49), worauf wir eingangs schon hingewiesen haben. Schon zu Zeiten Pius' II. hat man behauptet, daß sich Pius auf jenen von Ovid besungenen Flaccus bezogen habe. Es steht aber fest, daß Aeneas Silvio in diesem Zusammenhang Ovid weder erwähnt

noch irgendeine Anspielung auf die Verse des exilierten Poeten gemacht hat (Armbruster, 50). Weit vor Pius II. erscheinen in den mittelalterlichen Quellen bereits Formen wie Flaci oder Flaccia für vlahi, Valachia; hier liegt eine verbreitete Methode der Renaissance-Humanisten vor, Etymologien für Ethnika zu finden, denen ein realer historischer Inhalt zukommen könnte: so reiht sich Flaccus für rumänisch Walache (Vlach) in dieselbe Reihe ein wie ähnliche Versuche mit Italus, Hispanus, Francus, Germanus, Danus (Dacus), Britannicus, Turcus usw. (Armbruster, 51).

Bahner (1957, 77) meint zwar, daß Flavio Biondo und Poggio Bracciolini die spätrömischen sowie byzantinischen Quellen, die Hinweise auf die Vorfahren der Rumänen bzw. auf deren römische Herkunft enthalten, kannten. Die laut Bahner (1957, 77) "wohl aufschlußreichste Erwähnung der Walachen in byzantinischen Quellen ..." bei dem Historiographen Kinnamos (1143 - 1180) haben wir bereits angeführt. Für Kinnamos sind diese Walachen 'Kolonen aus Italien, die - wie allgemein behauptet werde - vor sehr langer Zeit in ihre jetzigen Wohngebiete gekommen seien'.

Nun ist unklar, ob die beiden italienischen Humanisten tatsächlich gerade diese Stelle kannten; woher sie ihr Wissen bezogen, müßte im einzelnen noch untersucht werden; feststeht auf jeden Fall, daß sich spätestens im 15. Jahrhundert - zumindest bei den italienischen Humanisten - die Kenntnis der römischen Abstammung der Rumänen und ihrer Sprache zu verbreiten beginnt. Bahner weist darauf hin, daß diese ersten Ausführungen nicht ohne Einfluß auf die Historiographen anderer Länder des 16. und 17. Jahrhunderts blieben, die die Ansichten der italienischen Humanisten als historische Wahrheit übernahmen:

> Una volta affermata e posta in circolazione l'idea della latinità dei Rumeni per opera degli umanisti, si può dire che quasi non esiste più storico straniero dei secoli XVI e XVII il quale parlando, sia pur di sfuggita, dei Rumeni non ne osservi la latinità, nonostante che la maggior parte di essi facciano delle riserve sulla sua purezza.
> (Marcu 1923, 384)

Aus diesem Grund konnte, als im 16. Jahrhundert die Verwandtschaft zwischen dem Französischen, Spanischen und Italienischen "vulgärhumanistischer Gemeinplatz" (Bahner 1957, 78) geworden war, auch noch das Rumänische dieser illustren Reihe hinzugefügt werden. So z.B. schreibt Andrés de Poça in seinem 1587 erschienenen Werk De la antiqua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la cantabria: "De la lengua latina han resultado las generales que agora se usan en Italia, España, Francia y Vvalachia" (zit. nach Bahner 1957, 78).

Bahner vermerkt, daß solche Zeugnisse über das Rumänische in der spanischen philologisch-historischen Forschung jener Zeit selten sind. Es ist anzunehmen, daß Poça diese Stelle vermutlich aus der Lektüre entsprechender italienischer Untersuchungen anführen konnte. Ähnliches gilt laut Bahner (78/79) auch für Frankreich, wo sich im 16. und 17. Jahrhundert allmählich die Kunde von der römischen Abstammung der Walachen und ihrer durch die Goten korrumpierten Sprache durchsetzt, die von den "Römern" selbst, d.h. den Italienern, kaum noch verstanden werde.

Interessant ist die Feststellung, daß die frühen Vorläufer der romanischen Sprachwissenschaft - vor allem in Italien - das Rumänische ohne Bedenken als eine romanische Sprache erkannten: nach damaliger Anschauung als korrumpiertes Latein bzw. Italienisch. Zweifel am romanischen Charakter des Rumänischen tauchten erst im 18./19. Jahrhundert auf. So z.B. ist für Joh.Christoph Adelung in seinem Werk Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde das Rumänische trotz seiner auffallenden Ähnlichkeit zum Italienischen - beide gingen auf die rustica romana zurück - stark slawisch geprägt.[29] Auf einer anderen Ebene liegt der maliziöse Ausspruch Schuchardts: "Der Beweis, daß das Rumänische eine romanische Sprache ist, ist noch nicht erbracht" (vgl. dazu das Vorwort von Gustav Weigand zum Balkan-Archiv 1, 1925). Darüber gibt es heute längst

29 Bd. II, Berlin 1809, S. 723 ff.

keine Diskussion mehr.

ad 5: Erste Ansätze bei den Rumänen selbst, ihre ethnische und sprachliche Herkunft zu erklären, finden wir - wie bereits angedeutet - bei Grigore Ureche. Er schreibt nicht mehr - wie bisher üblich - auf Altkirchenslawisch zum Ruhm des jeweiligen moldauischen Herrscherhauses im Stile biblischer Legenden und religiöser Mythen, sondern in einem noch nicht genormten Rumänisch: in seinen Schriften berichtet er über die vorrömischen Verhältnisse Rumäniens sowie die römische Geschichte und die damit begründete Latinität des Rumänentums.

Zum Rumänischen bemerkt Ureche , daß es neben den Wörtern lateinischer Herkunft viele nichtlateinische Wörter gibt, die das Rumänische den Sprachen der Nachbarvölker entnommen habe (vgl. Bahner 1957, 80). Aus seinen sprachtheoretischen Erörterungen ergibt sich implizit, daß das lateinische Element im Rumänischen bzw. im Moldauischen die zentrale Stellung im Sprachbau einnimmt. Dies kommt aus der Aufzählung der lateinischen Etyma zahlreicher geläufiger rumänischer Wörter zum Ausdruck:

> de la rîmleni, cêle ce zicem latină, pîine, ei zic panis, carne, ei zic caro, găină, ei zic galena, muiaria, mulier, fămêia, femina /d.h. die alte, falsche Etymologie, die erst von Puşcariu 1914 korrigiert wurde, nämlich femeie aus lat. familia, nicht femina/, părinte, pater, al nostru, noster şi altile multe din limba latinească, că de ne-am socoti pre amăruntu, toate cuvintele le-am înţelege.

Zum Latinitätsbewußtsein bei Ureche schreibt Bahner (1957, 81):

> Dennoch kann von einem anspruchsvollen Latinitätsbewußtsein, wie dies vor allem etwas später bei Miron Costin, der Ureches Chronik fortsetzte, der Fall ist, noch keine Rede sein (...). Außerdem ist die Kenntnis der lateinischen Herkunft bei Ureche wohl doch eine durch polnische Vermittlung bezogene italienische Renaissanceweisheit, die noch nicht allzu großen patriotischen Aufschwung verleiht, sondern mehr als Gegenstand der Gelehrsamkeit berichtet wird.

Die Idee der Latinität des Rumänischen kommt nach Ureche erst bei Miron Costin (1633 - 1691) bewußt zum Ausdruck. Seine Bildung erfährt er - wie Ureche - während der Emigration mit seiner Familie in Polen, an der Jesuitenschule von Bar, Ureche in Liov. Zunächst rechnet er in seiner bereits erwähnten Schrift De neamul Moldovenilor, din ce ţara au ieşit stramoşii lor (1686/91)[30] mit der auch noch von Ureche verteidigten kuriosen - zur damaligen Zeit kursierenden - Idee ab, daß die Vorfahren der Rumänen ehemalige Sträflinge und Kriminelle seien, die der römische Kaiser dem ungarischen König Laslau (Wladislaw) 'geschenkt' habe, damit dieser die eindringenden Tartaren leichter besiegen könne (vgl. Bahner 1957, 82, 83/84). In dieser Schrift versucht Miron Costin den Nachweis zu liefern, daß die Rumänen von ehemaligen Kolonisten aus Italien abstammen, die Trajan in der nördlich der Donau gelegenen Dacia angesiedelt habe. Dabei beruft er sich sogar auf andere "Historiker". Er legt uns seine Quellen im "Wort an den Leser" im einzelnen offen dar. Die Feststellung der lateinischen Abstammung seiner Landsleute ergibt sich für Miron Costin aus einer Art völkerpsychologischem Vergleich der Italiener und der Rumänen. Dabei habe ihm die Anwesenheit eines italienischen Bischofs in Iaşi - wie er uns auf S. 247 berichtet - geholfen, die Sitten, Gebräuche und Lebensgewohnheiten beider Völker zu vergleichen. Er kommt zu dem Schluß, daß sich die aufgezeigten Ähnlichkeiten in dieser Hinsicht nur durch eine gemeinsame Herkunft beider Völker erklären lassen.

Als zweiten Beweispunkt für die lateinische Herkunft der Rumänen führt Miron Costin den Namen "Walache" an, mit dem die Nachbarn die Rumänen benennen. Er verweist darauf, daß mit einem Wort desselben Ursprungs auch die anderen romanischen Völker, vor allem aber die Italiener, von ihren germanischen Nachbarn benannt würden. Darin sieht er den Beweis, daß die Romanität der Rumänen für die nichtromanischen Völker, vor allem aber für die benachbarten Slawen, seit alter Zeit

30 M. Costin, Opere, 241 - 274.

feststand (Bahner 1957, 85/86). Weiter versucht er die römische Abstammung des Rumänischen auch durch erste Ansätze einer methodisch besser fundierten Erklärung vieler rumänischer Wörter aus dem Lateinischen zu demonstrieren. Dabei spielt allerdings der offensichtlich bereits in der Renaissance stark strapazierte Begriff der Sprachkorrumpierung auch bei Miron Costin schon eine Rolle:

> Că unde dicea latinesce Deus, noĭ dicem Deu sĕŭ Dumnedeu, meus al meŭ; aşişderea Coelum cerŭ, homo omŭ, frons fruntea, iar necĭ unele cuvinte se nu fie protivnice cu latinescĭ, sĕŭ la inceputŭ, la mijlocŭ, sĕŭ la sfirşitŭ; iar unele staŭ neclătite, cumu'sŭ şi barba barba, luna luna, si altele ca aceste: Vinum vinŭ, panes pane, manus mâna, cuter cuţitŭ.
> (nach Bahner 1957, 86; vgl. die purgierte Graphie in der Ed. Panaitescu, S. 271/72)

Bahner (1957, 87) zieht folgendes Fazit aus diesen sprachlichen Betrachtungen Costins:

> Die rumänische Sprache ist für ihn der überzeugendste Beweis für die römische Herkunft seines Volkes. Er betont, daß trotz aller im Verlauf von Jahrhunderten erlittenen Fremdeinflüsse durch die Slawen, Ungarn und Türken die Struktur seiner Muttersprache lateinisch geblieben sei.

Es wäre müßig, darüber zu streiten, ob der von Bahner hier benutzte Begriff "Struktur" auf eine solche Art von sprachwissenschaftlicher Betrachtung angewandt werden sollte; von wissenschaftsgeschichtlichem Interesse ist ohne Zweifel dagegen eine Liste von 87 rumänischen Wörtern, die Costin mit ihren lat. Etyma anführt. Sie finden sich in einem der beiden Werke, die Costin während seines polnischen Exils - teilweise in Übereinstimmung mit seinem Werk De Neamul Moldovenilor - auf Polnisch geschrieben hat: die Chronika ziem moldawkich y multanskich /rum. "Cronica ţarilor Moldovei şi Munteniei"/ und die Opisanie ziemie moldawskiej i multanskiej /"Istorie în versuri polone despre Moldova şi Ţara Romînească", meist kurz als "Poema Polonă" zitiert/. Die genannte Wortliste findet sich in der Chronika (vgl. M. Costin, Opere, ed. Panaitescu, S. 213). Einige der Beispiele Costins sind folgende:

lat. homo - rum. omul; frons - frunte; scientia - ştiinţa; lingua - limba; pectus - pieptul; caelum - cierul; autumnus - toamna; intelligo - înţeleg; nescio - nu ştiu, usw.

Neben diesen beiden bedeutenden moldauischen Chronisten war in Muntenien Constantin Cantacuzino (1650 - 1715) der erste wichtige Verfechter der Latinität des Rumänischen (Bahner, 1957, 87/88). Sein beachtliches Bildungsniveau, der griechisch-byzantinischen Tradition verhaftet, geprägt durch humanistische Ausbildung in Padua, schlägt sich in seinem Werk nieder: Istoria ţării rumâneşti întru care să cuprinde numele ei cel dintâi şi cine au fost locuitorii ei atunci. In diesem Titel kommt laut Bahner (1957, 88) zugleich das Programm dieser Schrift zum Ausdruck: die Kontinuität der aus Italien stammenden Römer, der Vorfahren der heutigen Rumänen, soll demonstriert werden: "Cantacuzino arbeitet nicht so sehr mit sprachlichen Beispielen und Vergleichen, um die Romanität der Rumänen zu erhärten, als vielmehr mit historischen Argumenten, wobei nicht selten ein stolzes Latinitätsbewußtsein durchdringt." Dieses Bewußtsein läßt sich laut Bahner (88) aus folgender Stelle ablesen:

> Iară noi într-alt chip de ai noştri şi de toţi câţi sânt Rumâni, ţinem şi credem, adverindu-ne den mai aleşii şi mai adeveriţii bătrâni istorici şi de alţii mai încoace, că Valahii, cum le zic ei, iară noi, Rumânii, sântem adevăraţi Romani şi aleşi Romani în credinţa şi în bărbăţie.

Diese vorwissenschaftliche Beschäftigung über die eigene Herkunft fand - bevor noch die sog. 'Siebenbürger Schule' um S. (Micu) Klein, Gh. Şincai und Petru Maior gegen Ende des 18. Jahrhunderts diese Frage unter fortschrittlicheren sprachwissenschaftlichen und historischen Gesichtspunkten untersuchte - mit dem Fürsten Dimitrie Cantemir (1673 - 1723) ihren vorläufigen Höhepunkt. Folgende zwei Werke des Fürsten sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung: die "Chronik des Alters der römischen Moldauer und Walachen", Hronicul vechimei a Romano-Moldo-Vlahilor (1717 - 1723), und seine berühmte, 1769 - 1770 auch ins Deutsche übersetzte Descriptio Moldaviae (1716).

Im ersten Werk geht es ihm um die Latinität des rumänischen Volkes sowie um den Nachweis, daß die Rumänen echte und reine Nachfahren der Römer seien, die keinen fremden Einfluß erfahren hätten. Weiter bemüht er sich, die Kontinuität der Rumänen in ihren heutigen Wohnsitzen nachzuweisen. Hier handelt es sich um ein Problem, das bis heute noch keine eindeutige Lösung gefunden hat und eine solche, die allen politischen Vorstellungen gerecht werden könnte, auch nicht finden wird.[31] Cantemir untermauert in seiner Descriptio die These von der sprachlichen und ethnischen Kontinuität aus sprachvergleichender Sicht: die ununterbrochene Kontinuität des Rumänentums von Trajan bis in die 'heutige' Zeit auf rumänischem Boden zeige sich vor allem in der Tatsache, "daß die moldauische Sprache, die mehr als eine andere mit der römischen /gemeint ist: Italienisch/ übereinkommt, zu deutlich auf die Ahnen unserer Nation führe, als daß jemand etwas darwider einwenden könnte" (nach Bahner 1957, 90).

Bereits bei den italienischen Humanisten, wie auch bei Ureche und Costin, fanden wir Hinweise auf lexikalische Übereinstimmungen zwischen dem Rumänischen und dem Lateinischen sowie Aufzählungen nicht-lateinischer Wörter im Rumänischen; Cantemir geht darüber hinaus und resümiert die beiden zu seiner Zeit geläufigen Theorien über die Herkunft der moldauischen (bzw. rumänischen) Sprache: 1. Herkunft aus dem Lateinischen, Korrumpierung ohne Einfluß anderer Sprachen; 2. die Theorie, das Moldauische stamme vom Italienischen ab (Bahner 1957, 90/91). Cantemir wägt beide Theorien gegeneinander ab und zieht offensichtlich die lateinische These vor, indem er als 'Beweis' die Ansichten der Vertreter dieser These referiert:

> Erstlich, sagen sie, wären die römischen Colonien lange vorher schon nach Dacien versetzt worden,

31 vgl. dazu die neuere, zusammenfassende Darstellung bei I. Hurdubețiu, Die Deutschen über die Herkunft der Rumänen, Bukarest 1977; A. Du Nay, The Early History of Roumanian Language, Illinois 1977.

> als die römische Sprache in Italien durch der Gothen und Wandalen Einfälle verdorben worden (...). Zweitens, die Moldauer hätten sich nie Italiäner genannt, welches in den folgenden Zeiten an mehreren Orten der Name der Römer geworden, sondern allezeit den Namen der Römer behalten (...). Der dritte und vornehmste Beweis (...), daß in der moldauischen Sprache noch viele lateinische Wörter sind, die in der italiänischen gar nicht gefunden werden; dagegen die Nenn- und Zeitwörter, welche von den Gothen, Wandalen und Langobarden in die italiänische Sprache eingeführt worden, ganz und gar in der moldauischen nicht vorhanden sind.
>
> (zit. nach Bahner 1957, 9; lat./dt. Ausgabe der Descriptio von 1771, S. 330 f.)

Zur Erläuterung dieses Gesichtspunktes führt Bahner (1957, 91) folgende Beispiele Cantemirs an, die aber gerade weniger bzw. nicht nur den germanischen Einfluß auf das Italienische betreffen, sondern vorwiegend die innere lexikalische Differenzierung der romanischen Sprachen demonstrieren. Dies ist freilich ein Gesichtspunkt, den Cantemir noch nicht kennen konnte:

Lateinisch	Italienisch	Moldauisch (d.h. 'Rumänisch')
Incipio	Commincio	Inczep
Albus	Bianco	Alb
Dominus	Signore	Domn
Mensa	Tavola	Masa
Caput	Testa	Cap
Venatio	Caccia	Venat

Auch die weiteren sprachlichen Beobachtungen Cantemirs sind heute nur noch von historischem Interesse:

(1.) der merkliche nicht-lateinische Einfluß auf den rumänischen Wortschatz, bedingt durch den Handel mit den Griechen, Türken, Polen usw.; folgende Beispiele zitiert Cantemir für den griechischen Einfluß: pedepsa, kivernisjre, procopie, blastem, azyma, drum, pizma (zit. nach Bahner 1957, 92, Anm. 61).

(2.) Cantemir ist der erste Forscher, der - wie Bahner erläutert - auf die vorrömischen Bestandteile des Rumänischen hinweist (in der Tat erkennt Cantemir hier nur 'nicht-lateinische' Elemente, die nicht eigentlich zum autochtonen, vorrömisch-dakischen Substrat gehören): stejar 'Eiche'; padure 'Wald'; halesteu 'See'; carare 'Fußsteig'; graesk 'ich rede'; privesk 'ich schaue'; nemeresk 'ich komme wohin' (Bahner 1957, 92, Anm. 62).

(3.) Beobachtungen über dialektale Besonderheiten in der moldauischen Aussprache gegenüber dem 'Walachischen' bzw. Muntenischen und Siebenbürgischen;

(4.) Einbeziehung des Aromunischen (eines rumänischen Dialektes im Süden der Donau) zum Rumänischen.

Es handelt sich hier um weitgehend 'wissenschaftliche' Fragestellungen einer Zeit, die noch nicht über das Instrumentarium der notwendigen wissenschaftlichen Methoden verfügte. Auch wenn diese Fragen vorwiegend intuitiv gewonnen wurden, so haben sie bis heute wenig von ihrer Aktualität verloren. Dies gilt vor allem für jene Fragen, die auch heute noch, wie z.B. die Frage der 'Kontinuität' des Rumänischen im Norden der Donau, ungelöst geblieben sind. Aus den von Cantemir angestellten Überlegungen und sprachlichen Proben zieht Bahner (1957, 94) folgende Schlußfolgerung:

> Dieser literarische Überblick über das Latinitätsbewußtsein in der rumänischen Literatur bis zur Mitte des 18. Jhts. zeigt, daß dabei in starkem Maße die rumänische Sprache selbst als bestes Zeugnis angeführt worden ist. War einmal die Vorstellung von der Romanität der eigenen Muttersprache in Umlauf gebracht, so wurde sie ein Gemeinplatz, der bewußt und voller Stolz vornehmlich bei den Chronisten immer wieder erwähnt wurde. Daher ist Gustav Gröbers Feststellung, daß die rumänische Sprache "erst von dem österreichischen Hauptmann Joseph Sulzer (Geschichte des transalpin. Daciens, 1781) an die romanischen Sprachen angereiht" /Gröber, Grundriß der Romanischen Philologie, 1904 - 1906, ²I, S. 57/ wurde, entschieden zu korrigieren. Ebenso ist nur zur Hälfte richtig, was der berühmte Forscher über den Stand der Philologie im 18. Jht. in Rumänien schrieb: "Die Vorbedingungen für die Entwicklung einer vaterländischen Philologie waren weder im rätischen noch im rumänischen Sprachgebiet vorhanden. Denn nicht nur ein selbständiges, ausgebildetes Schrifttum, sondern auch der Staatsgedanke und selbst das Bewußtsein einer besonderen Volksart fehlten hier" /Grundriß, S. 56/. Bei den rumänischen Chronisten ist aber gerade dieses Bewußtsein einer "besonderen Volksart" vorhanden gewesen. Im Sinne einer Selbstverständigung, aber noch mehr wohl einer Selbstbehauptung wurde das Problem des Ursprungs des eigenen Volkes und seiner Sprache als zentrales Anliegen betrachtet.

Bibliographie (in Auswahl):

Armbruster, A.: Romanitatea Românilor. Istoria unei idei. Bukarest 1972.

Berciu, D. (Hrsg.): Unitate şi continuitate în istoria poporului român. Bukarest 1968.

Bonfante, G.: "L'idea dell'origine latina del romeno nei diplomi e negli scrittori dal sècolo VII al sècolo XVIII.", in: G.B.: Studii romeni. Rom 1973, 307 - 344.

Coseriu, E.: "Andreas Müller und die Latinität des Rumänischen", in: Rev. Roum, de Linguistique (Bukarest) XX, 4, S. 327 - 332 (= Festschrift Al. Graur), 1975.

Cross, S.H./Sherbowitz-Wetzor, O.P.: The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text. (Translated and edited by ...), Cambridge, Mass. 1953.

Deér, J.: "Ungarn in der Descriptio Europae Orientalis", in: Mitteil. d. österr. Instituts für Geschichtsforschung (Wien) XLV, 1931, 1 - 22 (= Kunstgeschichtl. Anzeigen, Innsbruck 1931).

Dölger, F.: Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Reihe A : Regesten der Kaiserurkunden des oström. Reiches von 565 - 1453; Teil 1: Regesten von 565 - 1025. München/Berlin 1924.

Drăganu, N.: Românii în veacurile IX - XIV pe baza toponimiei şi a onomasticii. Bukarest 1933.

Friedwagner, M.: "Über die Sprache und Heimat der Rumänen in ihrer Frühzeit", in: Zeitschrift f. Roman. Philologie LIV, 1934, 641 - 715.

Gáldi, L. / Mákkai, L. (ed.): Geschichte der Rumänen (= Ostmitteleuropäische Bibliothek Nr. 36), Budapest 1942.

Gelzer, H.: "Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche, II", in: Byz. Zeitschr. (Leipzig) II, 1893, 22 - 72.

- "Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden", in: Abhandl. der Königl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., 47. Band, Philosoph.-Hist. Classe, 20. Band (Leipzig), 1903, Nr. 5.

Höfler, C.R., von: "Abhandlungen aus dem Gebiet der slavischen Geschichte. I. Die Walachen als Begründer des zweiten bulgarischen Reiches der Asaniden, 1186 - 1257", in: Sitzungsber. d. Philos.-Hist. Classe d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch. (Wien), 25. Bd., 1879, Heft I - IV, 229 - 245, Wien 1880.

Hurmuzaki, E.: Documente privitoare la istoria Românilor. Band I, 1, Bukarest 1878.

Lot, F.: Les Invasions Barbares et le Peuplement de l'Europe, I - II. Paris 1937, vgl. Band I, 278 - 298: "Une enigme et un miracle historique, le peuple roumain".

Mákkai, L.: "Die Rumänen Siebenbürgens in den Ungarischen Urkunden des Mittelalters", in Archivum Europae Centro-Orientalis (Budapest) 8, 1942, 440 - 485.

Marcu, Al.: "Riflessi di Storia Rumena in Opere Italiene dei Secoli XIV e XV", in Ephemeris Dacoromana (Roma), I, 1923, 338 - 386.

Moravcsik, G.: Byzantinoturcica I - II, [2]1958 (Berlin, Akademie-Verlag), Bd. I: Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker, II. Sprachreste der Türkvölker in den Byzantinischen Quellen.

Murnu, G.: "Kekavmenos şi Românii în Veacul al XI-lea", in: Convorbiri Literare (Bucureşti) 1905, No 7 şi 8, Anul XXXIX, 577 - 650;

Murnu, G.: "Când şi unde se ivesc Românii întâia dată în istorie?", in: Convorbiri Lit., No 2, 1905, Anul XXXIX, 97 - 112.

Nestor - Chronik: Die ..., eingeleitet und kommentiert von D. Tschiževskij. (= Slavistische Studienbücher VI, Wiesbaden 1969).

- : hrsg. von R. Trautmann, Leipzig 1931 (in: Grundriß der slav. Philologie und Kulturgeschichte).

Ostrogorsky, G.: Geschichte des byzantinischen Staates. München, [2]1952.

Pascu, Şt.: Voievodatul Transilvaniei, I. Cluj/Klausenburg, [2]1972.

Rösler, R.: Romänische Studien. Untersuchungen zur älteren Geschichte Romäniens. Leipzig 1871.

Sabbadini, R.: "Quando fu riconosciuta la latinità del rumeno?", in: Atene e Roma (Firenze) XVIII, 1915, Numeri 193 - 204, S. 83 - 85.

Şiadbei, I.: "Sur les plus anciennes sources de l'histoire des Roumains", in: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales (Bruxelles) II, 1934, 861 - 868; (= Mélanges Bidez).

Wolf, R.L.: "The 'Second Bulgarian Empire'. Its Origin and History to 1204", in: Speculum, A Journal of Mediaeval Studies, Vol. XXIV, April 1949, No. 2, 167 - 206.

Xenopol, A.-D.: Histoire des Roumains de la Dacie Trajane. Depuis les Origines jusqu'à l'Union des Principautés en 1859. Vol. I: 513 av. J.-C. - 1633. Paris 1905.

TRADIŢIE ŞI INOVAŢIE LA PORTALURILE EPOCII LUI MATEI BASARAB

de Pavel CHIHAIA

In general puţin cunoscută, epoca voievodului Matei Basarab destăinuie trăsături inedite cercetătorului care aprofundează unul sau altul dintre genurile artistice înfloritoare în lunga sa domnie. Dacă arhitectura, bine reprezentată, nu face decât să preia anumite forme, constituite în secolul al XVI-lea, conferindu-le autoritate - aşa cum s'a afirmat[1] - sculptura în piatră şi îndeosebi portalul cunoaşte în epoca acestui voievod o remarcabilă desvoltare, oglindind o schimbare de viziune de care trebuie să se ţină neapărat seama pentru înţelegerea adevăratei evoluţii a artei din Ţara Românească şi îndeosebi a etapei care leagă sfârşitul secolului al XVI-lea de arta brâncovenească.

Deoarece în succesiunea operelor de sculptură canoanele tradiţionale se vădesc mai puţin rigide ca în desfăşurarea în timp a picturii - în primul rând - sau a arhitecturii, putem surprinde la portalurile epocii lui Matei Basarab o serie de tendinţe şi trăsături înnoitoare, care pot fi asociate cu fenomenele noi de cultură care apar în această vreme, fie că este vorba de învăţământ, de literatură sau de unele instituţii la care desluşim în mod vădit o viziune care contrastează cu politica culturală a voievodului, de păstrare şi încurajare a culturii slavone[2].

Dar în această căutare care caracterizează epoca lui Matei Basarab, în aceste experienţe, constatăm o înclinare către forme noi, o treptată detaşare de tradiţia evului mediu, apariţia unor trăsături stilistice înrudite cu cele occidentale care, la rândul lor, se fac cunoscute în Ţara Românească, fie prin intermediul Transilvaniei, fie prin cel al Moldovei. Şi nu este lipsit de importanţă că marile curente stilistice, goticul, Renaşterea şi barocul, care s'au succedat în Occident în cursul unei jumătăţi de mileniu, se regăsesc laolaltă în Ţara Românească, în anii domniei lui Matei Basarab, în acest grăitor gen artistic care este sculptura în piatră.

Caracterul stilistic atât de divers al sculpturii arhitecturale ne apare cu atât mai interesant cu cât Matei Basarab îşi mărturisea cu orice ocazie drept model pe Neagoe Basarab şi îşi afirma spiritul său conservator, care se întorcea mereu la ceea ce făcuseră înaintaşii[3]. Această voinţă de continuitate se distinge şi în arta portalurilor de la mijlocul secolului al XVII-lea, dar ulucul tradiţiei este solicitat şi puternic colorat de experienţele noi, căpătând, către sfârşitul domniei lui Matei Basarab, modalităţi de expresie cu consecinţe deosebite pentru ultima etapă a artei medievale din Ţara Românească.

Pentru a înţelege însă sculptura în piatră arhitecturală din epoca lui Matei Basarab, vom arăta şi trăsăturile preluate de meşterii din această vreme din secolul anterior. Am subliniat că o serie de înrădăcinate prejudecăţi în literatura de specialitate - ca de pildă apariţia arcului în acoladă la portaluri de abia după mijlocul secolului al XVII-lea[4] - se cuvin a fi depăşite, pentru a se pune în lumină continuitatea efectivă dintre secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Indeosebi ornamentele tradiţionale au fost cele la care constatăm o evoluţie continuă şi care fiind adesea folosite şi în arta populară s'au perpetuat în noi expresii.

x x x

Incă de la începutul domniei lui Matei Basarab vedem apărând la portalurile din Ţara Românească un element nou: baghetele gotice, inexistente încă la lăcaşurile ortodoxe până în această vreme. Dacă rama împodobită cu săpături îşi făcuse deja apariţia (la biserica mănăstirii Tismana, la vechea biserică a palatului din Târgovişte (din secolul al XV-lea), apoi la cea nouă (de la 1584-85)), dacă lintelul în acoladă obişnuită sau aplatisată, pe care se sculpta adesea şi pisania, era familiar şi secolului al XVI-lea, înscriindu-se în tradiţia artei din Ţara Românească (în Moldova portalurile neprezentând nici ornamente săpate, nici acoladă, pisania fiind încastrată deasupra acestora, fără legătură funcţională cu ele), mulurile gotice apar ca elemente noi, fie că ele se prezintă în forma cea mai simplă (alternanţa baghetă-cavetă) sau în altele mai complexe (două baghete, trei cavete). Oricum, spre deosebire de baghetele portalurilor moldoveneşti, cele din Ţara Românească sunt numai verticale şi nu se încrucişează cu altele orizontale.

In locul acestora din urmă, remarcăm, fie acolade simple fie altele duble, sau întrerupte şi cu diverse ornamente, de obicei sub pisania unde apar consemnate date în legătură cu edificarea lăcaşului. O problemă dificil de soluţionat este aceea a originii acestor baghete gotice, pe care le constatăm la o serie de biserici din epoca lui Matei Basarab în jurul anului 1640. Sunt aceste baghete de origine moldovenească, aparţin ele meşterilor transilvăneni sau unor meşteri din Ţara Românească, atenţi la formele monumentelor gotice de pe teritoriul acestei ţări?

Desigur că influenţa moldovenească nu poate fi neglijată atunci când urmărim originea "goticului" muntean chiar înainte de înălţarea bisericii mănăstirii Stelea din Târgovişte. Astfel, s'a arătat că o serie de pisanii înscrise pe lintelurile unor ancadramente cu partea inferioară dispărută (de la mănăstirile Măxineni (1638), Filipeştii de Târg (1641/42) şi Pinu - Buzău (1647/48)), care reprezintă în colţuri simbolurile celor patru evanghelişti, apoi în

mijloc stema ţării, completată în partea superioară cu o coroană susţinută de doi îngeri, trimit la epitafele moldoveneşti din secolele al XV-lea şi al XVI-lea, precum şi la stemele moldoveneşti, ca de pildă cea de la mănăstirea Dragomirna (1627). Anumite particularităţi lexicale din inscripţiile pisaniei de la biserica mănăstirii Măxineni, îndeamnă pe Tereza Sinigalia[5] să conchidă că meşterii au fost Moldoveni.

Or, două din aceste pisanii (aceea de la Filipeştii de Târg şi aceea de la Pinu) prezintă în partea inferioară obişnuita acoladă muntenească (simplă în primul caz, dublă în cel de-al doilea) încadrată de două baghete şi o cavetă.

Dacă luăm în considerare că partea inferioară a lintelului de la mănăstirea Filipeştii de Târg (1641/42),de lângă Câmpina, este foarte asemănătoare cu aceea de la schitul Clocociov, de lângă Slatina, (înălţat în 1645), deducem că meşterii moldoveni sau înfăptuirile realizate în spiritul artei moldoveneşti au pătruns adânc în Ţara Românească,cum este şi firesc în această epocă de importante schimburi culturale între cele trei ţări române.

G.Balş[6] a arătat că, spre deosebire de goticul moldovenesc al secolelor XV şi XVI, care se înrudea îndeaproape cu ultima fază a goticului transilvănean (ştim, dealtfel,că multe echipe de meşteri transilvăneni treceau munţii pentru a efectua lucrări în Moldova), goticul secolului al XVII-lea este bastard, capătă trăsături ale locului. Printre aceste trăsături se numără şi desfăşurarea baghetelor pe acelaşi plan şi nu în retragere (dar numai când avem de-a face cu o baghetă, două sau cel mult trei; portalul amplu va urma traseul clasic în Moldova). Primele monumente care nu prezintă baghete în retragere sunt bisericile din Solca (1620), Sf.Voievozi din Roman (1611-1615), Topărăuţi (începutul secolului al XVII-lea) şi Bisericani (1637),toate precedând în timp portalurile cu baghete gotice (alternate cu cavete, cu o mică bază la capătul inferior) din Ţara Românească (cel mai vechi - cunoscut până în prezent - din Câmpulung-Muscel).

Sculptura arhitecturală din Ţara Românească din secolul al XVII-lea a fost aşadar puternic influenţată de aceea moldovenească.

Totodată, aşa cum vom vedea, primul portal din Ţara Românească la care constatăm alternanţa baghetă-cavetă gotică apare la Câmpulung-Muscel, într'o incintă pe care se găseau şi sculpturi gotice aduse de la un monument catolic desafectat, şi, prin urmare, influenţa acestora din urmă este foarte probabilă.

Considerăm, aşadar, că"goticul" muntean, pe care îl vom trece în revistă la portalurile din secolul al XVII-lea se leagă fie de modelele moldoveneşti, fie de monumente lucrate în stilul gotic pe aria Ţării Româneşti. Rămâne să vedem, în cazurile mai importante, care sunt caracterele legate mai cu seamă de tradiţia secolului anterior.

Primele portaluri din timpul domniei bogate în construcţii a lui Matei Basarab au fost lucrate la biserica mănăstirii Negru Vodă din Câmpulung-Muscel, înălţată pe locul vechii ctitorii a lui Nicolae Alexandru. Pisaniile şi cele trei perechi de usciori (la intrarea principală a bisericii, la trecerea din exonartex în pronaos şi la trecerea din pronaos în naos[7]) au fost lucrate în 1635, an care se poate citi în pisanii[8].

Ancadramentul actualei uşi de intrare în biserică,încoronat de pisania fazei de construcţie 1826-1832, a fost lucrat tot în vremea lui Matei Basarab şi prezintă ca motiv ornamental un cerc în care apar înscrise patru sepale (asemănător celui de pe piatra de mormânt a voievodului Nicolae Alexandru). Montanţii ancadramentului ne înfăţişează un chenar ornamental înalt de 1,72 m şi lat de 0,90 m, în vreme ce chenarul ornamental de la montanţii refolosiţi la uşa altarului măsoară 1,85 m înălţime şi 0,12 lăţime.

O pisanie se afla deasupra uşii de intrare în biserică, cealaltă deasupra uşii dintre exonartex şi pronaos. In prezent, ambele inscripţii pot fi văzute pe faţada vestică

a bisericii, în dreapta şi stânga intrării.

Desigur că la exteriorul bisericii lui Matei Basarab a fost aşezată pisania (aflată în prezent la sud) care începe cu cuvintele "In zilele dulcelui creştin...", având un chenar compus dintr'un vrej meandric cu frunze. De aici deducţia că usciorii legaţi de această pisanie au fost cei aflaţi şi astăzi la exterior. La interiorul bisericii, deasupra uşii dintre exonartex şi pronaos, a fost încastrată pisania (în prezent la nordul faţadei vestice) în care se invocă Sf.Treime şi se menţionează iertarea de vamă a oraşului Câmpulung. Chenarul acestei pisanii este compus dintr'o împletitură simplă, care se acordă - fără a fi identică - cu ornamentul montanţilor care prezintă triunghiuri traforate pe margine.

Oricum este pentru întâia oară, pe scara timpului, că apare acest tip de portal, care va deveni frecvent în epoca lui Matei Basarab. Intr'adevăr, la portalul de la biserica mănăstirii Tismana, pe care l-am prezentat mai sus, decoraţia înconjoară ca un chenar toate trei laturile ancadramentului, dublând scrierea, desfăşurându-se ca o broderie pe suprafaţa pietrei, iar lintelul având exact aceeaşi decoraţie.

Pe usciorii portalului intrării bisericii Domneşti din Târgovişte se pot vedea împletituri, dispuse şi ele pe toată suprafaţa. In ceea ce priveşte portalul dispus în zidul trecerii din pronaos în naos, acesta prezintă lateral o baghetă, ca un fel de cadru al întregului ancadrament, care se prelungeşte şi la lintel.

O mulură apropiată de aceea a ancadramentului de la biserica Domnească din Câmpulung-Muscel găsim la biserica mănăstirii Căluiu (faza a doua, lucrată în 1588), unde alternanţa baghetă-cavetă, care mărgineşte întregul portal se continuă la usciorii care s'au pierdut dar ale căror profiluri le putem deduce după continuarea lor pe suprafaţa lintelului. Aceeaşi alternanţă baghetă-cavetă o constatăm şi la cele două portaluri din faza Matei Basarab ale bisericii Negru Vodă din Câmpulung, dar, de data aceasta, profilurile sunt dispuse nu în marginea exterioară, încadrând sculptura, ci la interior, subliniind deschiderea. O compoziţie identică putem observa la chenarele ferestrelor (din care ni s'a mai păstrat un fragment). O altă deosebire esenţială între mulurile portalurilor de la mănăstirea Călui (faza a doua) şi biserica Domnească din Târgovişte, pe de-o parte şi cele de la biserica Domnească din Câmpulung pe de alta, este că ultimele prezentau o bază prismatică cu un ornament geometric (în X). Aceste deosebiri sunt foarte importante deoarece ne permit să distingem mulurile portalurilor din secolul al XVI-lea de cele din vremea lui Matei Basarab, acestea din urmă inspirate desigur de un portal gotic. Faptul că încă de la începutul domniei lui Matei Basarab, în 1636, apare un astfel de portal, contrazice teoriile celor care susţin că goticul pătrunde în sculptura munteană deabia după construirea bisericii Stelea din Târgovişte, adică după 1645.

Chenarele de pe portalurile bisericii din Câmpulung, prezentând împletituri în trei, pe toată lăţimea bandei ornamentale, sau încadrate de triunghiuri traforate, sunt foarte asemănătoare cu suprafeţele prezentând împletituri de origine orientală (armeană şi georgiană) de la biserica lui Neagoe sau de pe piatra de mormânt a acestui voievod. De fapt, în tot secolul al XVI-lea, împletituri asemănătoare apar în Moldova, la sculpturile în lemn, şi ele reprezintă un bun comun artistic, de o remarcabilă frecvenţă (deoarece se încadrează în viziunea decorativă a locului), cu numeroase compoziţii specifice.

O comparaţie a ornamentelor portalului de la biserica mănăstirii din Câmpulung cu cele de la biserica lui Neagoe din Argeş este edificatoare. Intr'adevăr, unduirea împletiturilor de la monumentul lui Matei Basarab este mai liniştită, compoziţia mult simplificată, "aerisită", şi nu se întrevede tentaţia de a acoperi în întregime suprafaţa;

în sfârşit, banda decorativă este "închisă" la capete cu motive derivate din cel principal, ea nu se desfăşoară, virtual, la nesfârşit. Caracterul popular al împletiturilor de pe portalurile epocii lui Matei Basarab este confirmat şi prin prezenţa lor la unele cruci de piatră contemporane, cum ar fi aceea de la Răzvad (jud. Dâmboviţa), ridicată de Cârstea Clucerul din Cornăţeni[9]. Pe faţa crucii se pot constata cercuri întretăiate (entrelacuri), aşa cum vom găsi şi la portalul bisericii mănăstirii Clocociov (Slatina), imitând ornamentele geometrice atât de familiare manuscriselor şi tipăriturilor epocii lui Matei Basarab, cum ar fi Evangheliarul de la mănăstirea Căldăruşani (f.87) sau Liturghierul (1653-54) (f.128v)[10].

Prin urmare, cele mai vechi portaluri din domnia lui Matei Basarab, de la biserica Negru Vodă din Câmpulung-Muscel, prezintă o baghetă simplă gotică, cu bază prismatică, dispusă pe un singur plan, care nu are o existenţă de sine stătătoare, ci subliniază suprafaţa pietrei pe care se înscrie banda lată a ornamentelor geometrice, de veche tradiţie românească, pe care le constatăm încă din secolul al XVI-lea.

Putem afirma prin urmare că, deşi preiau elemente străine formelor sculpturii tradiţionale, meşterii ancadramentelor din vremea lui Matei Basarab le contopesc în realităţi artistice deja închegate. Totodată, merită să subliniem că încă de la începutul domniei lui Matei Basarab se precizează trăsăturile care vor dăinui în tot cursul secolului al XVII-lea şi chiar în veacul următor şi că ancadramentele în piatră vor cunoaşte o răspândire pe care nu o găsim în secolul al XVI-lea.

In privinţa chenarelor celor două pisanii de la biserica Negru Vodă ele au fost sculptate foarte probabil, cu un an înainte de terminarea bisericii, ceea ce explică, pe de-o parte decalajul de un an între data de pe aceste pisanii şi încheierea lucrărilor de construcţie - inclusiv sculptura arhitecturală - a bisericii, iar pe de alta evidenta deosebire (cu toate trăsăturile comune) dintre ornamentele acestor pisanii şi cele ale montanţilor care s'au aflat sub ele. Pisania dispusă actualmente la sudul intrării în biserică, prezintă un vrej meandric cu o înşiruire de frunze trilobate, care au pierdut rigiditatea pe care o putem constata la un astfel de ornament în secolul al XVI-lea, încadrându-se în noua viziune, aceea pe care am desluşit-o încă la pisania de la biserica mănăstirii Cobia, a unei tendinţe către realism, către forme animate de prezenţa vieţii. Chenarul pisaniei din nord vădeşte un caracter geometric, ca şi montanţii de care era legată şi care prezintă o împletitură simplă.

Astfel, chenarele celor două pisanii de la biserica Negru Vodă din Câmpulung par a oglindi cele două tendinţe din vremea lui Matei Basarab: o reafirmare a valorilor trecute, o tendinţă de conservare a lor şi o deschidere către noi modalităţi de expresie, acelea ale unei Renaşteri româneşti ale cărei premise le găsim încă din secolul al XVI-lea.

Cel de al doilea portal - în ordine cronologică - care ni s'a păstrat, este cel de la biserica mănăstirii Căldăruşani[11]. Aspectul său este foarte modest: el prezintă un lintel înalt pe care ne apare pisania - continuată pe ambii montanţi - cu baza săpată în acoladă aplatisată. Intregul ancadrament este înconjurat, începând de la soclu, de un ciubuc având forma unei funii răsucite. Biserica curţii Domneşti de la Gherghiţa (1641), prezintă un portal foarte interesant [12], atât din punctul de vedere al profilurilor lui, cât şi al ornamentelor care îl împodobesc, deşi execuţia vădeşte un meşter mai puţin înzestrat decât cel al portalurilor de la Câmpulung. La biserica din Gherghiţa distingem un chenar şi o pisanie având în mijloc stema ţării, formând o compoziţie unitară.

Chenarul uşii este alcătuit dintr'o baghetă care se închide într'un cadru, dublată, pe înălţimea usciorilor, de o cavetă şi de încă o baghetă. Cele două baghete pre-

zintă o bază prismatică, cu ornamente geometrice simple. Cea de a doua baghetă se arcuieşte în partea superioară într'o dublă acoladă aplatisată. In spaţiul dintre prima baghetă care serveşte de cadru şi cea de a doua, arcuită în acoladă, constatăm câte un vrej sculptat de ambele părţi ale unghiului acoladei, de o grosime care se apropie de aceea a mulurilor ancadramentului, având către bază câte o floare cu şase petale şi către vârf câte două frunzişoare.

Prin urmare, constatăm la chenarul propriu zis al uşii, elemente de origine gotică, două baghete terminate cu baze prismatice, aşa cum putem remarca şi la biserica Negru Vodă din Câmpulung-Muscel. Cele două baghete apar dispuse pe acelaşi plan şi nu în retragere ca la ancadramentele gotice transilvănene sau cele moldoveneşti din secolul al XVI-lea. Totodată, arcul în acoladă, venit pe filieră oriental-balcanică, pe care l-am constatat încă din secolul al XVI-lea, capătă aspectul pe care îl va menţine până în secolul al XVIII-lea, adică se prezintă aplatisat, fără curburile puternice caracteristice Occidentului. In sfârşit, un al treilea ornament, pe care sculptorul a ţinut să îl adauge celorlalte, vrejurile cu flori şi frunze, ne evocă viziunea autohtonă, fervoarea pentru natură, care acum, la mijlocul secolului al XVII-lea apare plenar, înconjurată de realismul epocii, de năzuinţele către cunoaşterea lumii concrete.

Un alt ornament floral se înscrie pe banda care încadrează pisania, de data aceasta vegetalele stilizate fiind redate cu fineţe, într'o caligrafie dantelată. Pot fi văzute garofiţe, despărţite de frunze ferăstruite, într'o ondulaţie echilibrată, contrastând cu mulurile viguroase ale portalului propriu-zis. Volute vegetale încadrează şi stema Ţării Româneşti (din mijlocul pisaniei) de formă circulară, deasupra unghiului acoladei.

Această fervoare pentru ornamentica vegetală poate fi constatată şi la manuscrisele din epoca lui Matei Basarab. Astfel, în actul emis de voievod la 9 Aprilie 1646, floarea

de acant, transformată conform noii concepţii realiste, se asociază cu o serie de flori cu patru şi şase petale, însoţite de frunzele lor[13]. Acelaşi spirit realist îl putem constata în documentul lui Matei Basarab de la 21 Mai 1651, unde, alături de un vrej meandric, găsim o bandă îngustă pe care sunt înscrise flori cu trei şi cinci petale[14], precum şi pe un frontispiciu din Pomelnicul mănăstirii Argeş din 1651.

Prezenţa ornamenticii florale în arta vremii lui Matei Basarab vădeşte şi ea o nouă orientare spirituală, o Renaştere ale cărei premise le-am găsit în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, dar care se conturează în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

Schitul Clocociov, zidit la 1645, prezintă un portal complex, lucrat în spiritul celui de la Filipeştii de Târg (1641/42), acesta din urmă înfăptuit de meşteri moldoveni[15], la care distingem muluri, benzi ornamentale, precum şi pisania, care se continuă şi pe suprafaţa usciorilor[16]. De data aceasta, mulurile care încadrează portalul, sunt formate din trei baghete, una închizând cadrul, cea de a doua dublând acest cadru şi ultima formând o acoladă triplă aplatisată.

Banda ornamentală a usciorilor prezintă o serie de entrelacuri cu o cruce înscrisă, ornament foarte vechi, întâlnit adesea în miniaturile din epoca lui Matei Basarab.

Constatăm aşadar tendinţa amplificării portalurilor cu baghete orizontale care leagă ciubucile verticale între ele. Ca şi la bisericile din Căldăruşani şi Gherghiţa, pisania se prelungeşte în partea superioară a usciorilor. De fapt, atât alternanţa baghetă-cavetă, care în exemplele precedente (Câmpulung, Gherghiţa) ne amintea de punctul de plecare, de lumea stilului gotic, cât şi arcul în acoladă venit din Orient şi trecut prin ţările Balcanice, sunt transformate, aici la Clocociov, după viziunea ornamenticii româneşti. Nici baghetele nu mai prezintă bazele din

partea inferioară, care ne amintesc de obicei de originea lor gotică.

Desigur că la nici un alt portal iluzia de sculptură în lemn, de crestături decorative, nu este atât de mare,ca la cel care străjuieşte intrarea bisericii de la vechea curte boierească a Creţuleştilor de la Plăviceni (1646 - 1649)[17]. Usciorii portalului prezintă un fel de plasă în relief, cu un puternic caracter oriental dar lintelul - ca şi partea superioară a ferestrelor - ne înfăţişează crestături (pe care le întâlnim frecvent la sculptura în lemn), destul de rudimentar lucrate, ceea ce ne îndeamnă să credem că meşterul sculpta lemnul cu aceeaşi dexteritate sau că, iniţial, el s'a ocupat cu acest meşteşug.

Intre monumentele epocii lui Matei Basarab, casele de piatră de la Hierăşti (Ilfov) se disting printr'o notă aparte, atât prin trăsăturile lor stilistice, cât şi prin deosebita calitate a execuţiei[18].

S'a arătat[19] că portalurile intrărilor şi ramele ferestrelor şi uşilor, compuse în stilul Renaşterii târzii, vădesc prezenţa unor meşteri transilvăneni, despre care scria, prin 1658, Paul de Alep. In aceeaşi viziune artistică pot fi încadrate nişele practicate deasupra uşilor interioare, care ne evocă de pildă conturul unor metereze de la turnuri transilvănene, din prima jumătate a secolului al XVIII-lea[20].

In privinţa sculpturilor arhitecturale de la biserica curţii Hiereştilor, înălţată în 1644[21], observăm că ele sunt lucrate de alţi meşteri, într'un alt moment decât cel al înălţării caselor acestei curţi. Lipsa de vigoare a mulurilor, lucrate în stilul Renaşterii târzii (de o execuţie cu totul remarcabilă) la casele Hiereştilor[22] se deosebesc în mod vădit de alăturarea contrastantă baghetă-cavetă(având la origine goticul bastard, de la biserică), asociere care se încadrează în viziunea epocii lui Matei Basarab, după cum am văzut[23]. Aceeaşi viziune a meşterului poate

fi desprinsă şi din trăsăturile portalului intrării în biserică - deasupra căruia se află încastrată pisania din 1644 - legându-se strâns de o serie de portaluri asemănătoare (de la Plătăreşti, Strehaia), apărute în epoca acestui voievod. Dar deşi sculptura ferestrelor se încadrează în canoanele locale, pragul lor superior nu prezintă o acoladă, ci este drept, ca şi cele de la casele alăturate, lucrate de meşteri transilvăneni. Sub acest prag distingem, pe acelaşi plan cu faţada bisericii, o măruntă acoladă, ca o concesie făcută tradiţiei locale. Aceasta înseamnă că locuinţa de piatră a Hiereştilor a fost înălţată înainte de 1644, anul zidirii bisericii. Acest <u>terminus ante quem</u> este confirmat şi de stemele de piatră care împodobesc frontoanele celor două intrări, unde pot fi văzute două capete de vultur, care încadrează o ramă polilobată, stemă foarte asemănătoare cu aceea de la începutul <u>Molitvelnicului</u> slavon, din 1635, inspirată desigur de însuşi Udrişte Năsturel şi care poate fi întâlnită până în anul 1644[24].

Ne pare interesant să observăm că biserica înălţată de către Matei Basarab şi doamna Elina în satul Plătăreşti,[25] din apropierea Hiereştilor, ne înfăţişează două portaluri asemănătoare celor de la lăcaşul de curte al Năstureilor.

Deşi aceste portaluri prezintă o baghetă şi o cavetă, în loc de două baghete şi o cavetă, lintelul ne apare profilat cu aceeaşi acoladă întreruptă de două teşituri, pe care am constatat-o şi la Hiereşti, foarte apropiată şi de aceea de la portalul bisericii mănăstirii Strehaia (1645). Constatăm la Plătăreşti şi o sprânceană de cornişă,inspirată poate de ferestrele lucrate de sculptori transilvăneni de la Hiereşti, dar cu un alt profil şi cu altă execuţie. Anumite ornamente, cum ar fi florile de pe lintel, în tehnica <u>champlevé</u>, cu şănţuleţul oriental în formă de V,ne evocă podoabele de piatră ale bisericii din Goleşti, lucrate în acelaşi an de meşterul Stoica, ceea ce vădeşte în epocă o vocaţie certă pentru asemenea ornamente şi ne încredinţează că motivele folosite de acest meşter nu sunt

o apariţie singulară. Dealtfel, portalurile de la biserici-le din Goleşti şi Plătăreşti se leagă stilistic de fântâna boierilor Goleşti de la Vieroşi, unde, în locul palmetei înscrise în linia meandrică ovală, găsim mai multe flori legate de o tijă comună, prinse în acelaşi oval, distribuţia motivelor "acoperind toată suprafaţa ca o broderie"[26].

Cel de-al doilea portal de la Plătăreşti, unde acolada în relief a lintelului uneşte cele două baghete verticale,dublând bagheta orizontală, prezintă rozete care imită sculptura în lemn,pe care le-am întâlnit încă în prima jumătate a secolului al XVI-lea (biserica mănăstirii Valea) şi care vădesc originea românească a sculptorului.

Apariţia bisericii mănăstirii Stelea din Târgovişte în 1645 marchează o dată importantă în evoluţia portalului din Ţara Românească. Aşa cum arată Gr.Ionescu, acest portal poate fi considerat "monumental, caracterizat şi deosebit de modelele tipice moldoveneşti prin aceea că ciubucele rotunjite, ale căror succesiune şi împletire constituie rama uşii, nu sunt dispuse înclinat în retrageri succesive către interior, ci sunt cioplite în adâncime pe acelaşi plan vertical"[27]. Acesta este ceea ce s'a numit goticul "pictural", o a treia descendenţă din goticul flamboaiant (gotic flamboaiant - gotic bastard moldovenesc - gotic pictural), care va cunoaşte o lungă şi interesantă carieră în Ţara Românească.

Un aspect asupra căruia nu s'a insistat îndeajuns este că portalul de la Stelea nu se reduce numai la ancadramentul cu muluri care înconjoară uşa. Din el face parte şi pisania - ca şi în celelalte cazuri pe care le-am trecut în revistă mai sus - încadrată de câte un balustru scurt şi gros (piese asemănătoare găsim la mormântul din pronaosul bisericii, unde se crede că este îngropat Nicolae vel Aga, tatăl lui Vasile Lupu), imitaţi după baluştrii din pronaosul bisericii Trei Ierarhi din Iaşi[28]. Baluştrii sunt dispuşi pe două console şi susţin o cornişă, toate ieşind

din planul zidului.

Prin urmare, portalul de la biserica Stelea - din care va deriva portalul de la biserica Sf.Împăraţi din Târgovişte, unde vom constata doi uriaşi baluştrii din cărămidă de înălţimea montanţilor - prezintă o compoziţie complexă,din care fac parte atât pisania (cu stema ţării în mijloc),cât şi coronamentul, cu baluştrii şi profilul orizontal, pe care ei îl sprijină. Privit în ansamblu, acest portal se distinge prin contrastul dintre baghetele încrucişate, care formează o reţea de-asupra intrării, în care acolada nu mai are rolul dominant ca în sculptura moldovenească sau aceea târzie transilvăneană, şi masivitatea coronamentului din partea superioară, baluştrii contrastând cu fragilitatea baghetelor. Evident că putem considera cele două părţi ale portalului ca inspirate de gotic şi de Renaştere, cu toată depărtarea în timp a celor două curente şi cu tot aspectul lor provincializat. Dar portalul constituie un întreg,care exprimă viziunea de la mijlocul domniei lui Matei Basarab, când nevoia de somptuos a unei domnii consolidate, de forme noi şi expresive,care să pună în lumină noile simţăminte, evocându-ne pe cele ale barocului occidental, se face simţită.

Succesul de care se va bucura portalul bisericii Stelea, imitat la multe alte locaşuri, nu este întâmplător. Există o apetenţă pentru somptuozitate şi munificenţă, pe care o manifestă epoca lui Matei Basarab, ale căror premise pot fi întâlnite încă din secolul al XVI-lea, după cum am văzut, dar care devine evidentă către mijlocul secolului al XVII-lea. Trebuie să asociem neapărat portalul de la Stelea cu monumentele funerare baroce ale familie lui Matei Basarab, al căror capăt începe cu piatra de mormânt a lui Mateiaş, din 1652[29], şi care nu distonează în complexul artei munteneşti din această epocă, ci dimpotrivă, se integrează perfect în această vreme,sincretism de mari căutări în toate genurile artistice, de deschidere către alte modalităţi de expresie, mai apropiate de Occident. Nu este

lipsit de semnificaţie că aceste forme îndrăzneţe apar şi se statornicesc în epoca lui Matei Basarab şi rămân în continuare.

Un portal asemănător celui de la mănăstirea Stelea este cel de la mănăstira Plumbuita (1647)[30]. De tip simplu, el prezintă de-a lungul usciorilor doar o baghetă şi o cavetă. Din baghetă se desprind, la nivelul lintelului, două segmente de cerc încadrând două arcuri geminate cu extremităţile în sus. Acest tip de portal - care menţine deschiderea în acoladă, familiară ancadramentelor munteneşti, în care accentul cădea tocmai pe acest element - derivă desigur dintr'o "reducţie" a portalului de la Stelea, pe care o constatăm la biserica Sf.Împăraţi din Târgovişte (1650-1651)[31]. Aici, goticul "pictural" este redus la cea mai simplă expresie. In locul reţelei de baghete de la Stelea, constatăm doar bagheta orizontală care uneşte pe cele două verticale, apoi arcul în acoladă simplă, prelungit în unghi şi la mijlocul celor două braţe, cu încă trei baghete verticale. In cazul portalului de la Plumbuita, mijlocul acoladei se transformă în două segmente de cerc cu unghiul de întâlnire în sus. Nu este totuşi exclus, considerând că ordinea influenţei artistice a fost Stelea - Sf.Împăraţi (Târgovişte) - Plumbuita, ca portalul de la această din urmă biserică să fi fost ulterior construcţiei lăcaşului din 1647 şi deci să fi depăşit anul 1650/51.

Un portal din aceeaşi familie cu cel de la mănăstirea Plumbuita este cel de la biserica Vlădeştii de Sus[32], de la mijlocul secolului al XVII-lea, unde cele două arce ale baghetelor se detaşează de cele două arce geminate, meşterul depărtându-se cu totul de caracterul gotic pe care îl mai păstrau încă primele portaluri inspirate de modelul de la biserica Stelea. Dealtfel, imprecizia geometrică a mulurilor, care vădeşte un sculptor în piatră local, se leagă de cele două rozete înscrise în arcurile geminate foarte asemănătoare celor sculptate în lemn. Ornamentaţia geometrică revine mereu în decoraţia portalurilor (fie împletiturile de origine îndepărtată, orientală, fie cele care imită crestăturile în lemn, ţinând de o ancestrală viziune locală).

Ferestre gotice munteneşti prezentând astfel de muluri în partea superioară (dar neînsoţite de portaluri, care la bisericile respective au dispărut)[33] constatăm şi la biserica Sf.Nicolae din Târgovişte (1653)[34]. La mănăstirea Brebu (1640-50)[35], câte două baghete laterale se întretaie cu o singură baghetă orizontală în partea superioară.

Un al doilea tip de portal, derivat din portalul de la Stelea, poate fi constatat la mănăstirile de la Gura Motrului (1653)[36], Verbila (faza a doua)[37] şi Piteşti (ambele datate "epoca Matei Basarab")[38].

La biserica mănăstirii Gura Motrului constatăm la uşa de la intrarea pridvorului primul tip derivat din portalul Stelea, adică cu o singură baghetă orizontală, cu acolada transformată în două semicercuri cu unghiul de tangenţă în sus, încadrată de două segmente dar cu unele imperfecţiuni de execuţie. La biserica mănăstirii Verbila (faza a doua) meşterul şi-a permis unele simplificări (rozeta din unghiul acoladei a dispărut, ca şi bagheta verticală în continuarea acestei rozete).

De la biserica Mitropoliei din Târgovişte, dărâmată în secolul trecut, s'au păstrat în Muzeul Judeţean din Târgovişte o serie de tronsoane de piatră, provenite de la şase ferestre adăugate în epoca lui Matei Basarab, cu prilejul zidirii golurilor dintre stâlpii exonartexului înălţat de către Neagoe Basarab[39]. Aceste chenare de ferestre prezintă trăsături comune cu cele de la apropiata biserică Stelea (1647), desigur modelele lor, şi prin urmare au fost lucrate mai târziu de acest an. Printre tronsoanele de piatră provenite de la biserica Mitropoliei, găsim şi un lintel care se detaşează în chip evident din evoluţia portalului din Ţara Românească. El prezintă o suprafaţă netedă, fără nici o mulură şi este tăiat în unghi obtuz,cu la-

turile festonate, fiind desigur opera unor meşteri străini. Deoarece nici de la biserica înălţată de Radu cel Mare, nici de la exonartexul adăugat de Neagoe Basarab nu au mai rămas profiluri de piatră (este posibil ca adaosul lui Neagoe să nu fi prezentat astfel de profiluri, tocmai din cauza plecării meşterilor braşoveni înainte de terminarea lucrului)[40], putem bănui încă din capul locului, că lintelul aparţine fazei Matei Basarab (ca şi restul tronsoanelor de piatră), când întregul monument a cunoscut o importantă fază de restaurare.

Dealtfel, de la singurii montanţi ai unui ancadrament de uşă, cei care se leagă de lintelul la care ne referim, s'au păstrat nişte <u>graffiti</u>, greu lizibili în prezent, dar care au atras atenţia încă din secolul trecut, când biserica era în picioare. Astfel, într'un raport din 1860, D. Pappazoglu arată că "Pe cerceveaua de piatră la uşa bisericii se văd nişte slove sculptate "Gergius Zigelibus, ano 1617 şi alte litere A.D.Y6Y7"[41]. Radu Gioglovan transcrie, un secol mai târziu, aceeaşi inscripţie degradată "Georgius Zigelerus abrorch şi Iohanes Ahs abrorch", arătând că V.Drăghiceanu menţionase numai numele lui "Giorgius Zigelerus"[42]. Confruntând lectura lui D.Pappazoglu cu aceea a lui Radu Gioglovan, ajungem la concluzia că "abrorch" care se repetă, trebuie să fi fost "ano 1647" sau "A.D.1647".

Deoarece aceşti <u>graffiti</u> se află pe montanţii care făceau parte, înainte de dărâmarea bisericii, din ancadramentul uşii exonartexului (sau cum spune Pappazoglu "pe cerceveaua de piatră la uşa bisericii") ai căror stâlpi au fost uniţi prin zidărie de către meşterii lui Matei Basarab, când s'au lucrat şi chenarele de piatră ale ferestrelor care vădesc influenţa sculpturii de la biserica mănăstirii Stelea, deducem că şi lintelul de care ne ocupăm aparţine fazei Matei Basarab, prin urmare anului 1647. Dealtfel, acest lintel nu se leagă stilistic de bazele de piatră ale crucilor din vârfurile turlelor zidite în epoca lui Radu cel Mare sau Neagoe Basarab. Cei doi meşteri saşi, Georgius Zigele-

rus (sau Zigelibus) şi Iohannes Ahs, au sculptat ancadramentul în 1647, un an de la zugrăvirea icoanelor de la aceeaşi restaurare[43], terminate desigur într'un interval mai scurt, şi doi ani de la încheierea lucrărilor de zidărie[44]. Aşa ne explicăm, prin originea meşterilor, aspectul puţin obişnuit al portalului bisericii Mitropoliei târgoviştene.

In sfârşit, la biserica curţii din Goleşti (1646)[45] găsim două portaluri care reprezintă cele două tipuri pe care le constatăm în vremea lui Matei Basarab: cel tradiţional, pe care l-am întâlnit şi la biserica din Gherghiţa, la uşa intrării în biserică, şi cel "gotic pictural" (acesta la uşa dintre pronaos şi naos), urmând îndeaproape modelul Stelei. Primul portal, a cărui deschidere prezintă în partea superioară un arc în dublă acoladă, are în partea inferioară a usciorilor împletituri geometrice asemănătoare celor de la biserica Negru Vodă a lui Matei Basarab din Câmpulung-Muscel şi pe care le întâlnim frecvent în miniaturile epocii. Restul portalului, încadrat de o funie răsucită (ca şi la Căldăruşani) prezintă un chenar lat pe cele trei laturi, apoi ornamente diferite pe suprafaţa cuprinsă între acest chenar şi extradosul acoladei. In chenar constatăm ca motiv o palmetă care capătă aspectul unei flori, înscrisă într'o linie meandrică ovală. Tehnica este <u>champlevé</u>, dar aici, la ornamentele chenarului, constatăm şănţuleţul median în V, specific sculpturii orientale. Deasupra extradosului acoladei, unde se desfăşoară ornamente vegetal-stilizate şi chiar o pasăre, tratarea ne apare mai liberă şi interpretarea autohtonă, deşi, la origine, tema este orientală. Intreaga compoziţie a portalului se prezintă echilibrată, aerisită, traseul diferitelor figuri geometrice este bine precizat, constatăm un simţ al decoraţiei sobru şi expresiv, propriu artei populare româneşti.

Ancadramentul dintre pronaos şi naos preia de la portalul bisericii mănăstirii Stelea numai trei din cele patru baghete orizontale deasupra cărora se desfăşoară un arc în acoladă, cu un traseu nesigur, al unui sculptor mai

puţin obişnuit cu muluri gotice (Stoica era probabil muntean) şi care nu a scăpat prilejul să reprezinte între extradosul acestui arc şi pisania dispusă deasupra portalului, ornamente vegetale apropiate de realitate, asemănătoare celor de la portalul intrării. Aceeaşi neîndemânare poate fi constatată şi la bazele baghetelor laterale. La ancadramentele ferestrelor, meşterul Stoica a renunţat la profilele gotice pentru dubla acoladă de mai veche tradiţie, supraînălţată de o cruce cu împletituri sau încadrată de motive vegetale stilizate.

Este probabil ca tot meşterul Stoica, care a lucrat, cum am arătat, în 1646 ancadramentele de la biserica din Goleşti, unde a ţinut seama de prestigiul larg răspândit al sculpturilor de la vestita ctitorie a Stelei, să fi executat, cu numai un an mai devreme, în 1645, fântâna de la mănăstirea Vieroşi[46] (în apropierea Goleştilor). Intr'adevăr, lintelul păstrat al ancadramentului care împodobea orificiul conductei de alimentare, ne vădeşte prezenţa aceleaşi palmete, care ia aspectul unei flori, înscrisă într'o linie meandrică ovală, iar de-asupra extradosului acoladei şi în jurul stemei motive florale asemănătoare celor de la Goleşti, lucrate în aceeaşi tehnică.

Faptul că la Goleşti portalul care preia elemente din profilurile portalului de la mănăstirea Stelea este dispus între pronaos şi naos, şi nu la intrarea principală a bisericii, unde meşterul preferă să sculpteze un ancadrament care se insera în linia tradiţională, este semnificativ. Rezistenţa la formele occidentale era puternică, ea se va risipi de-abia în a doua parte a domniei lui Matei Basarab, când vor fi lucrate portalurile de la Verbila (faza a doua), Gura Motrului şi Piteşti.

Pentru a urmări mai sistematic evoluţia portalului în epoca lui Matei Basarab, propunem următoarea schemă:

Portaluri (prima jumătate a secolului al XVII-lea)

1. Portaluri în stil tradiţional (acoladă, usciori cu baghete gotice, ornament geometric sau vegetal stilizat):

Biserica Negru Vodă din Câmpulung (1636)
(baghete; decor geometric şi vegetal stilizat)

Biserica Căldăruşani (1638)
(acoladă; decor geometric)

Biserica Gherghiţa (1641)
(2 baghete; acoladă; decor geometric stilizat)

Biserica Clocociov (1645)
(3 baghete; acoladă; decor geometric)

Biserica Plăviceni (1646-49)
(acoladă; decor geometric)

Biserica Sf.Impăraţi -Târgovişte (1650-51)

Biserica Vlădeştii de sus (mijlocul secolului XVII)

Biserica mănăstirii Brebu (1650)

Biserica Gura Motrului (1653)

Biserica Verbila (faza Matei Basarab)

Biserica Domnească - Piteşti (faza Matei Basarab)

2. Portaluri în stil tradiţional şi "gotic pictural" la acelaşi monument:

Biserica Goleşti (1646)

\+
\+ +

Dacă trecem în revistă portalurile apărute în secolul al XVI-lea şi prima treime a secolului al XVII-lea, care

precede domnia lui Matei Basarab, constatăm că din nouă piese analizate, şase prezintă acolade în partea inferioară a lintelului, două au acest prag superior drept, iar una singură (de la biserica Sf.Vineri din Târgovişte), două arce cu deschidere dreptunghiulară. Constatarea că la biserica mănăstirii Călui apare în primă fază (1516-21) acolada de origine sud Dunăreană, la lintelul care ni s'a păstrat încă, nu trebuie să ne mire. Este epoca în care s'au ridicat bisericile mănăstirilor Dealu şi Argeş şi la care au lucrat meşteri de pe aria Orientului creştin sau islamic. Dacă până în prezent această fervoare pentru formele orientale fusese remarcată doar la aceste două capodopere ale arhitecturii româneşti de la începutul secolului al XVI-lea, care, aşa cum s'a arătat, simbolizau rezistenţa ortodoxiei faţă de impactul islamic, acum trebuie să considerăm faptul că aceste forme se regăsesc şi la ctitorii mai puţin însemnate, dar în mod frecvent, şi anume la portaluri. In vreme ce spaţiul arhitectural ca şi reprezentările zugrăvite urmează tradiţia secolelor anterioare, sculptura în piatră suferă influenţa puternicilor vecini din sud. Fervoarea orientală pentru decoraţia afigurativă în sculptură (şi evitarea înfăţişărilor antropomorfice sau zoomorfice) conveneau în fond mentalităţii ortodoxe.

Or, cum suntem siguri că portalul în acoladă precede epoca lui Matei Basarab, el nu poate fi atribuit secolului al XVII-lea. Ne pare semnificativ faptul că - spre deosebire de arcul în acoladă - deschiderea gotică de la biserica Sf.Vineri, rămâne în secolul al XVI-lea o înfăptuire fără urmări, ca şi experienţa de la Custreşti din secolul precedent. Aceasta, desigur, şi pentru faptul că acolada se integra mai bine unei biserici ortodoxe, ale cărei forme arhitecturale porniseră, în perspectiva timpului, tot din Orient. Arcul în acoladă se lega mai organic de o boltă decât de un turn ascuţit, pentru care portalul gotic era, în mod evident, mai adecvat.

Prezenţa goticului în epoca lui Matei Basarab ilus-

trează un fenomen de cultură şi de schimbare a mentalităţii. Indeosebi, portalurile din vremea acestui voievod sunt raportate la biserica mănăstirii Stelea şi la goticul moldovenesc, remarcându-se transformarea lor "picturală" (fenomen care apare şi în Moldova, după cum am văzut). Dar bagheta gotică este prezentă încă din 1634-36 la biserica "Negru Vodă" din Câmpulung. Terenul era aşadar pregătit, exista o introducere pentru importarea vigurosului gotic moldovenesc, el nu apare în mod insolit la monumentele din Ţara Românească.

Putem urmări o evoluţie foarte interesantă a goticului în sculptura în piatră din Ţara Românească. Aşa cum am arătat, lintelul de la biserica Sf.Vineri din Târgovişte ne vădeşte că meşterul a neglijat profilurile complexe ale modelului său, pe care îl putem vedea încă, refolosit, la biserica Creţulescu din acelaşi oraş. El nu a preluat decât deschiderea din partea inferioară a lintelului, iar pe acesta din urmă a săpat pisania. Este ca şi cum ar fi proiectat pe un singur plan profilurile complicate, cu încrucişări, ale modelului său, cu o vocaţie certă pentru desfăşurarea realităţii, pe suprafaţă şi nu în adâncime.

Cele două baghete laterale a căror origine gotică este certificată de bazele lor decorate geometric, de la biserica Negru Vodă din Câmpulung, de la începutul domniei lui Matei Basarab, se asociază cu ornamente "picturale", de veche tradiţie românească.

Dar, începând cu mijlocul domniei lui Matei Basarab, când se înalţă biserica Stelea, începe o altă etapă, de un deceniu, în care constatăm o altă viziune. Ne întâmpină un fel de fervoare aprigă pentru forme noi de expresie, pentru depăşirea unor formule şi habitudini artistice tradiţionale. Apariţia timidă a portalurilor din Câmpulung nu poate fi comparată cu desfăşurarea reţelelor complexe ale "goticului pictural", care nu oglindeşte pentru noi o influenţă sau o împăcare a doi voievozi, ci necesitatea unor trans-

formări de structură culturală care implică categorii sociale mai ample. Dacă goticul de la mănăstirea Stelea este inspirat de arta moldovenească, să nu uităm că pietrele de mormânt ale familiei lui Matei Basarab sunt înfăptuite de Elias Nicolai, sculptorul sibian care lucrează aceste monumente în spiritul barocului transilvănean. Alţi sculptori transilvăneni realizează portalul renascentist de la Herăşti sau cel de la biserica Mitropoliei din Târgovişte, cu festoane care amintesc goticul decadent. In sfârşit, cele două biserici ortodoxe, Creţulescu din Târgovişte şi Sf.Gheorghe din Câmpulung-Muscel, lucrate pe la mijlocul secolului al XVII-lea, cu portale şi chenare preluate de la biserici catolice, arată de asemenea, o emancipare certă de la ordinea prestabilită a formelor tradiţionale. Ne pare relevantă deosebirea de viziune între începutul secolului al XVI-lea, când se înfăptuieşte portalul de la biserica Sf.Vineri,imitându-se la modul pictural, autohton, portalul gotic de la biserica catolică Sf.Maria, şi mijlocul secolului al XVII-lea, când portalurile gotice sunt transportate pur şi simplu de la biserici catolice şi încastrate la biserici ortodoxe, ceea ce vădeşte că arta occidentală nu mai trebuia să sufere o "bizantinizare" pentru a fi primită de mediul românesc, ea fusese înţeleasă şi acceptată. Putem sublinia deci că, în artă, conservatorismul din epoca lui Matei Basarab, ilustrat de portalurile în stil tradiţional, a fost dublat de o mare permeabilitate pentru noutate, evidentă mai cu seamă în cea de a doua parte a domniei sale.

Trăsăturile celor două etape se reflectă şi în cele două cronici scrise în timpul domniei acestui voievod, Cronica boierească despre Matei Basarab (redactată între anii 1636-1640) şi Cronica de curte a lui Matei Basarab (din 1653), care vădesc o viziune diferită. Prima este o cronică pe linia tradiţională, care continuă analele slave ale secolului al XVI-lea. Cea de a doua, ne descoperă o scriere aulică,în care ne apar dilatate meritele voievodului, redactată cu accente de somptuozitate barocă, având ca model

Viaţa patriarhlui Nifon a lui Gavriil Protul, considerată prefiguraţie a activităţilor lui Matei Basarab. Matei Basarab evoluează de la mentalitatea unui mare boier "de ţară" la aceea de monarh absolut care doreşte să dea o nouă strălucire culturii din vremea sa. Incertitudinile epocii de războaie cu Vasile Lupu sunt depăşite, tronul este stabilizat, Poarta a renunţat la hărţuielile obişnuite.

Cei care încearcă impunerea unui nou umanism slavon - în frunte cu Udrişte Năsturel - sunt înşelaţi în aşteptările lor, deoarece noile valori europene şi totodată cele naţionale sunt cele care se impun[46].

Este interesant de observat că "erupţia" formelor artistice occidentale coincide cu ultimii ani de viaţă ai lui Matei Basarab. In vreme ce ancadramentele gotice ale ferestrelor se vor perpetua până în secolul al XVIII-lea, portalurile de tipul Stelea (de la Gura Motrului, Verbila (a doua fază) şi biserica Domnească din Piteşti) vor apărea numai până la sfârşitul domniei lui Matei Basarab. In schimb, portalurile de la Gherghiţa şi Goleşti, care vor adopta doar câteva elemente gotice, excelând în schimb printr'o decoraţie vegetală, în care apare palmeta clasică, dar şi vrejuri şi flori, tratate aproape realist, vor cunoaşte o posteritate bogată care poate fi constatată la multe dintre portalurile brâncoveneşti şi mavrocordate[47]. La acestea din urmă nu vom mai întâlni mulurile rigide ale goticului, ci reprezentări antropomorfe şi zoomorfe, vădind o umanizare în concepţia portalurilor, o sinteză între universal şi românesc în pas cu vremea. De fapt, asistăm la apariţia sculpturii tridimensionale, la integrarea spaţiului în acest gen, la afirmarea unui umanism plastic. Trebuie să căutăm însă premisele acestui umanism în "dezgheţarea" formelor din epoca lui Matei Basarab.

\+
\+ +

N O T E

1) Emil Lăzărescu, cap. Arhitectura (sec.XVII) din Istoria artelor plastice în România, vol.II, Bcureşti, 1970 p.26.

2) Virgil Cândea, L'humanisme d'Udrişte Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie, în Revue des études sud-est européennes, tomul VI (1968), nr.2, passim; Alexandru Duţu, Sinteză şi originalitate în cultura română, Bucureşti, 1972, p.90-94.

3) Pavel Chihaia, De la "Negru Vodă" la Neagoe Basarab. Interferenţe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc, Bucureşti, 1976, p.40-41; vezi şi lucrarea noastră: Aspecte ale portalurilor din Ţara Românească în secolul al XVI-lea, în Glasul Bisericii, XXXVIII (1979) nr.1-2, p.123-129.

4) N.Ghica-Budeşti, Evoluţia arhitecturii în Muntenia şi Oltenia, vol.III (Veacul al XVII-lea), Bucureşti, 1932, p.82.

5) Tereza Sinigalia, Trei pisanii din epoca lui Matei Basarab , în Revista muzeelor şi monumentelor. Seria monumente istorice şi de artă, 1974, nr.2, p.73-75.

6) G.Balş, Bisericile şi mânăstirile moldoveneşti din veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea, Bucureşti, 1933, passim.

7) Pavel Chihaia, Din cetăţile de scaun ale Ţării Româneşti, Bucureşti, 1974, p.238-242. Opinia noastră trebuie corectată deoarece şi exonartexul (pe care l-am atribuit restaurării din 1832) a aparţinut în realitate epocii lui Matei Basarab (vezi Teodor Mavrodin şi Gh.Cantacuzino, Curtea Domnească îşi desvăluie tainele, în Argeş, XII (1977), nr. 3, passim).

8) Ioan Răuţescu, Câmpulung-Muscel. Monografie istorică, Câmpulung, 1944, p.75-76.

9) N.Ghica-Budeşti, Evoluţia arhitecturii..., vol.III, pl.CCCXXVIII.

10) Analogiile aparţin fostei noastre colege Cornelia Pillat, căreia îi mulţumim şi pe această cale.

11) N.Ghica-Budeşti, Evoluţia arhitecturii..., vol.III, pl.CLXXXV.

12) Ibidem, pl.XXIII.

13) Traian Ionescu-Nişcov şi Maria Soveja, Acte de cancelarie domnească. Ornamente şi miniaturi, Bucureşti, 1974 pl. VIII.

14) Ibidem, pl.X.

15) Vezi p.

16) N.Ghica-Budeşti, Evoluţia arhitecturii..., vol.III, pl.CLXVI.

17) N.Stoicescu, Bibliografia localităţilor şi monumentelor feudale din România, Ţara Românească, Craiova, 1970, p.491-492.

18) Studiile mai recente sunt ale lui Radu şi Eugenia Greceanu, Casa de piatră din Herăşti, în Monumente şi muzee, I, (1958); Olga Bîzu, Restaurarea casei lui Udrişte Năsturel din Herăşti, în Buletinul Monumentelor Istorice, XL (1971), nr.4.

19) Gr.Ionescu, Istoria arhitecturii în România, vol. II, Bucureşti, 1965, p.143.

20) Vezi de pildă meterezele bastionului Croitorilor din Cluj, înălţat în 1627 (Istoria artelor plastice în România, vol.II, Bucureşti, 1970, fig.265).

21) Radu şi Eugenia Greceanu, op.cit., p.122.

22) Vezi p.

23) Vezi Pavel Chihaia, Udrişte Năsturel şi casele de la Herăşti în Revista muzeelor şi monumentelor, 1976, nr.2.

24) Vezi şi N.Iorga, Inscripţii din bisericile României..., vol.II, p.6.

25) Maria Golescu, Motive de animale în sculptura decorativă şi semnificarea lor simbolică în arta religioasă, în B.C.M.I., XXXVI (1943), p.39.

26) Gr. Ionescu, Istoria arhitecturii..., vol.II, p.85-89.

27) Ibidem.

28) Pavel Chihaia, Din cetăţile de scaun..., p.338-351.

29) N.Ghica-Budeşti, Evoluţia arhitecturii..., vol.III pl.CXXVI.

30) Ibidem, pl.XLIV.

31) Ibidem, pl.LXXII.

32) Ibidem, pl.XVII.

33) Ibidem, pl.CLXX.

34) Ibidem, pl.CLXXXI şi CLXXXII.

35) Ibidem, pl.CXLIII şi CXLV.

36) N.Stoicescu, op.cit., p.486 şi 706.

37) Cristian Moisescu, Noi puncte de vedere asupra vechimii şi etapelor de construcţie ale bisericii mitropolitane din Tîrgovişte, în Revista muzeelor şi monumentelor Seria monumente istorice şi de artă. 1974, nr. 2, p. 52-58.

38) Vezi V.Vătăşianu, Istoria artei feudale în ţările române, Bucureşti, 1959, p.499.

39) Pavel Chihaia, Excursiile arheologice din 1860 şi 1861 ale maiorului D.Pappazoglu, în Mitropolia Olteniei, XXIII (1971), nr.3-4, p.249.

40) Radu Gioglovan, Lapidariul Muzeului din Tîrgovişte, în Valahica, 1969, p.236.

41) Pavel Chihaia, Excursiile arheologice..., p.249.

42) Cristian Moisescu, op.cit., loc.cit.

43) N.Ghica-Budeşti, Evoluţia arhitecturii..., III, pl.XXXVIII şi pl.XXXIX.

44) Ibidem, pl.CCCXXVI. Vezi şi p.

45) Pavel Chihaia, Din cetăţile de scaun..., p.365-67.

46) Virgil Cândea, L'Humanisme d'Udrişte Năsturel..., passim. Vezi şi nota 3.

47) Teodora Voinescu, Observaţii asupra stilului brâncovenesc. Portalul, în S.C.I.A., Seria Artă plastică, tomul 15 (1968), nr.1, passim.

============

"DESCĂLECAT"

MĂRTURIA UNUI CUVANT DESPRE ÎNCEPUTURILE ȚĂRILOR ROMANE

de Petre Ş. NĂSTUREL

Toate's vechi şi nouă toate,
Vreme trece, vreme vine.

Eminescu

Mai toţi istoricii români s'au întrebat asupra obârşiei poporului român şi a deosebitelor "voievozii" (domnii) ce au alcătuit Ţara Românească şi Moldova. Vrea tot omul să ştie de unde vine şi cum, iar adesea se şi întreabă, slavă Domnului ! unde se va mai duce. Undeva scrie bătrânul Haşdeu că numai dobitoacele nu au strămoşi. Fiecare din noi, de la cel mai smerit la cel mai trufaş, ştie că se trage din alţi oameni ale căror nume şi câteodată fapte le mai ţine minte. Tot aşa şi suflarea românească ştie că ţara sa a fost întemeiată în Muntenia de Negru Vodă sau de Radu Negru, iar în Moldova de Dragoş Vodă. Că lucrurile stau ori nu aşa, nu este scopul cercetării de faţă. După tot ce au scris,de pildă, un Haşdeu, un Xenopol, un Onciul, un Iorga, un Brătianu, un C.C. Giurescu, un Moga, un Panaitescu iar în anii de răstrişte, Ştefan Ştefănescu, Pavel Chihaia, Ştefan Gorovei, Nicolae Stoicescu, Şerban Papacostea şi alţii,[1] ne

vine greu, aici, la Paris, să stăpânim o problemă care de curând a început a se îmbogăţi şi a se limpezi şi cu ajutorul unor date scoase la iveală de cercetările arheologice ca, bunăoară, cele pe care le datorăm lui Thomas Nägler, de la Sibiu, lui Lucian Chiţescu, Mariei Comşa sau lui Radu Popa, de la Bucureşti.[2]

Ceea ce ne va cere nouă luarea aminte va fi cuvântul care, obişnuit şi îndătinat, întruchipează în sine fapta însăşi a întemeierii Munteniei sau a Moldovei, cuvântul descălecat.

Până acum în tot ce s'a scris la noi - cel puţin din cât ţinem minte a fi citit în decurs de vreo 35 de ani de cercetări istorice - nu am găsit, cu privire la întemeierea ţărilor româneşti, nici un fel de dorinţă deosebită de a se pătrunde mai adânc însuşi înţelesul cuvântului descălecat.

Pentru toată lumea descălecat este sinonim cu întemeiere, fundare, creare etc. Se mai spunea în trecut a descăleca un sat cu înţelesul de a-l înfiinţa.[3] Pentru toţi, descălecat este o vorbă veche, cu iz arhaic şi poetic, un cuvânt frumos şi atâta tot, care se foloseşte când de dragul obiceiului, când în scopuri stilistice.

După părerea noastră, însă, descălecat, sau descălecata, ca şi a descăleca, ., descălecare, descălecător alcătuiesc o arhivă istorică anume a neamului românesc, care aşteaptă de veacuri să fie răsfoită.

Semantic şi etimologic a descăleca (a descălica) a însemnat şi mai înseamnă a se da jos de pe cal. Se ştie că se trage din presupusul cuvânt latinesc discaballicare, ce nu se întâlneşte în izvoarele latineşti scrise. Cuvântul desigur s'a alcătuit după chipul altuia, care înseamnă a se urca pe cal, a încăleca, din latinescul incaballicare.

Dar pentru un Român a descăleca nu este doar tot una cu a coborî de pe cal, ci precum citim în însuşi Dicţionarul limbii române moderne, este de asemenea un "termen folosit de cronicari în legătură cu întemeierea ţărilor române" şi care "azi arhaic" înseamnă " a se aşeza statornic într' un loc, întemeind o ţară".[4]

+⁺+

Cum şi când s'a ajuns de la înţelesul a se da jos de pe cal la acela de a aşeza, de a întocmi o ţară ?

Letopiseţe în limba română nu sunt înainte de veacul al XVII-lea iar în scrierile bisericeşti mai vechi nu ştiu să se afle cuvântul a descăleca. Din fericire, iată însă o scrisoare românească, scrisă la 5 Septembrie 1599 şi păstrată în original, care vine de minune să lămurească întrebarea ce am pus-o. Este vorba de un act păstrat în Polonia, în Arhiva Zamoyskij. Descoperit de Ştefan Ştefănescu care l-a dat tiparului în 1962, documentul se găseşte în culegerea apărută la Bucureşti în 1975, a actelor domniei lui Mihai Viteazul.

Scriu mai mulţi boieri mari ai Ţării Româneşti şi cu mitropolitul ţării în frunte altor boieri munteni fugiţi la Leşi, şi anume lui Dan vistierul Danilovici, lui Vintilă clucerul din Cornăţeni şi altora, pentru a le arăta jalnica stare a ţării din pricina "tiranului" Mihai Vodă, ca şi primejdia de cucerire turcească şi urmările ei. In încheiere ei cer sprijinul domnului Moldovei Ieremia Movilă şi pe al Leşilor spre a-l înlătura de la domnie pe voevodul lor. Scrisoarea este de la mitropolitul Eftimie, de la vornicul Dumitru Cepturoianul, de la Teodosie logofătul Rudeanul, de la fraţii Buzeşti şi de la alţi boieri.

Numele lui Teodosie Rudeanu, logofătul cronicar[5], poate da de bănuit că el va fi alcătuit chemarea către băjenari. Această părere a noastră nu este un amănunt fără noimă, căci ne asigură oarecum că felul cum înscrisul a fost gândit izvorăşte dintr'o minte românească, ale cărei cuvinte grăiesc întocmai şi curat ce au de spus.

Şi într'adevăr, după ce s'au tânguit de sărăcirea ţării şi a boierimii - şi îndeosebi de a lor ! - boierii hâini - nu le putem spune altfel - scriu următoarele:"...Deci Turcii aud şi înţeleg lucru ca acesta, că /Mihai Vodă/ leafă n'are să dea de nicăierea, aspri /=bani/ nu-i vin; ci acum foarte se strâng Turci mulţi pretutindenea şi vedem bine că vor treace şi ne vor călca şi ne vor face mare rău.Ci de toate ne iaste cum iaste rău; iară mai mare şi mai mult rău ne iaste că de vor treace Turcii acum acicea în ţara noastră, ei vor descăleca ţeara noastră şi vor pune Turcu de va domni ţeara noastră şi vor turci pre toţi creştinii şi vor sparge atâta mănăstiri şi besearici şi va peri atâta creştinătate. O vai de noi, mare rău iaste pre noi că perim acum !"[6].

Mai bună tâlcuire a cuvântului descălecat nu se poate găsi nicăieri credem, în afara acestor rânduri din 1599, unde tocmai pentru întâiaşi dată el se arată şi scris şi datat.

In chip vădit a descăleca înseamnă aici nu a întemeia o ţară, ci a o cuceri, a o lua în stăpânire.Aşa dar descălecătorul este cel care se aşează domn peste ţara cotropită de oştile sale şi care o colonizează pentru el.

Din însuşi cuvântul descălecat răzbate tot fiorul de veacuri adunat de neamul românesc, cel oropsit "de atâta străinătate". Oare nu cumva, ori de câte ori duşmanul s'a strâns la hotare şi fugeau oamenii să se adăpostească, nu strigau ei unii altora, dând sfară[7] în sat şi din sat în ţară: "Ei descalecă" ?... Şi toţi, bărbaţi, femei, copii, bătrâni, toţi pricepeau ce urgie s'a abătut iarăşi asupra lor.

Da, cotropitorul se dădea jos de pe cal, omora sau robea pe cine găsea în cale, spărgea, nimicea, pârjolea, fura tot ce îi era la îndemână. Şi apoi el se aşeza şi domnea peste ţara asuprită de el. Şi domnea până când alt descălecător îl alunga, făptuind la fel...

Primejdia otomană de la 1599 nu este decât una dintre cele multe care rând pe rând,veacuri după veacuri,s'au abătut în şir asupra ţării.Aşa încât îi era de ajuns Românului să afle că vrăjmaşii se coboară de pe cai,ca să ştie ce are să urmeze.Duşmanii care călcând ţara s'au perindat înainte de Turci, care întâia oară la 1394,cu Baiazid Fulgerul în frunte,au trecut Dunărea,înfruntându-l pe Mircea Voevod cel Bătrân,duşmanii se ştie că au fost nenumăraţi.Astfel,înaintea Otomanilor,fuseseră Tătarii.Dar înaintea lor,pe urmele Pecenegilor veniseră Cumanii.'ai-naintea acestora se iviseră Ungurii,ca să nu amintim de Sarmaţi şi de Goţi.Şi Traian împăratul descălecase ţara lui Decebal,după spusa letopiseţului moldovenesc al lui Miron Costin.[8]

Cândva, pe când se plămădeau treptat limba şi neamul românesc, a căpătat cuvântul a descăleca, a coborî de pe cal, şi înţelesul dureros de care vorbim.

Mai toţi amintiţii năvălitori au fost popoare de călăreţi. La fel şi după ei Tătarii, Cazacii şi alţii. Veneau potop, greu înarmaţi şi deci mai puternici decât băştinaşii noştri care trăiau răsfiraţi. Ei erau, la început, hostes, duşmani. Având însă puterea armelor şi a numărului, acei hostes au fost socotiţi oşti, în înţelesul mai nou şi romanic al cuvântului.[9] Oştile de descălecători ce veneau să alce ţara erau cuceritori, neprieteni. De altfel neprieten, vrăjmaş (din vrajbă) şi potrivnic sunt cuvinte slave, iar duşman e peceneg sau cuman (nu turc).Inamic este un neologism.

A călca, a pune "călcâiul", piciorul undeva, a luat astfel, încă din cuvântul calcare, şi înţelesul de a încălca, de unde, la noi, a prăda, a fura.

Inainte însă de a descăleca, de a se da jos de pe cai, vrăjmaşii năvălitori încălecau, se urcau pe cai. Încălecau într'un scop anume, cel de a cuceri. Şi astfel această vorbă a mai căpătat pe lângă înţelesul de a călări, de a umbla călare, şi pe acela de a se face stăpân pe cineva,de a-l stăpâni.

Graiul aromânesc cunoaşte pe a descăleca doar cu înţelesul de a se coborî de pe cal. Dar el mai are (întocmai ca limba română) şi verbul a'ncăleca cu înţelesurile de a se sui pe cal şi de a se face stăpân.[10] Poate un filolog de meserie ar găsi aici un ajutor pentru a cunoaşte vremea când limba vorbită la miază-noapte de Dunăre a început să folosească pe a descăleca cu înţelesul de a cuceri. Deocamdată, nu se ştie încă prea bine când anume ramura zisă aromânească s'a despărţit de trunchiul protoromânesc.[11]

+⁺+

Să ne întoarcem la scrisoarea boierilor munteni către cei fugiţi la Moldoveni şi la Leşi. Ea cuprinde un amănunt care, nouă cel puţin, ni se pare deosebit de grăitor.

Spune scriitorul ei - poate însuşi Teodosie logofătul Rudeanu - că Turcii descălecând ţara vor pune un Turc "de va domni ţara noastră".

Folosirea tranzitivă a verbului a domni se cere tălmăcită, nu răstălmăcită ! De-aşi întoarce cuvintele de mai sus pe altă limbă, bunăoară pe franţuzeşte, aşi putea spune "les Turcs vont mettre un Turc à régner sur notre pays". Dar poate mi-ar plăcea mai mult să scriu: "les Turcs vont mettre un Turc à dominer notre pays".

Latinescul clasic, deponent, dominari are un dublet (folosit de pildă de Tertulian), pe tranzitivul dominare, a stăpâni.

Noi astăzi obişnuim să spunem "a domni peste o ţară sau "într'o ţară". A domni ţara este un arhaism care păstrează pe semne mai curat înţelesul latinesc, deci "a se face stăpân, a domina".

Stând aşa lucrurile, cel ce-şi spune "mare voevod şi domn"[12] nu este el oare un voevod care s'a făcut mai mare peste alţi voevozi, contopindu-le ţărişoarele (voevozii, cnezate) într'o singură ţară mai întinsă, mai puternică, domnită" (dominată), stăpânită de el ?[13] Astfel Domnul este acela care "birueşte", cum se mai spunea altădată, ţara şi pe locuitorii ei, cel care domină ţara de la care este "îndrituit" (îndreptăţit a lua birul.[14])

Am văzut în scrisoarea de la 1599 că în Muntenia la sfârşitul veacului al XVI-lea, a descăleca însemna a cuceri, a coloniza. Putem oare tăgădui în chip hotărît, cum fac unii cercetători, un sâmbure de adevăr cât de cât în străvechea povestire a "începăturii", a întemeierii domniei Ţării Româneşti de către un stăpânitor venit de undeva de la o "voevozie" de munte ? Dece cuvintele Munteni şi Muntenia, dacă domnia Ţării Româneşti nu s'a născut la munte, lăţindu-se treptat până la Dunăre, la Siret şi la mare ?[15] Arheologii noştri încep să arate - iar un istoric din Bucureşti ca Nicolae Stoicescu se ia după ei, şi pe bună dreptate după părerea noastră[16] - că pe ambele plaiuri ale munţilor Făgăraşului a fost, cel puţin în veacul al XIII-lea, o ţărişoară rezemată pe întăriturile de la Breaza, Cetăţeni şi Curtea de Argeş.[17]

Am spus însă de la bun început că ne vom mărgini să scoatem la lumină ce cuprinde în sine cuvântul "descălecat". Vom lăsa deci la o parte un schimb de vederi asupra descălecatului muntenesc sau moldovenesc.

Dorim totuşi să mai adăugăm un amănunt care ni se pare că se leagă de toate cele de mai sus. Nu cumva acei vlastelini[18] care, în fruntea sfatului domnesc, apar înaintea dregătorilor din cele mai vechi hrisoave româneşti, nu sunt urmaşii unor voevozi mai mărunţi (maiores terrae sau potentes illarum partium) dintr'un trecut mai puţin aşezat, care închinându-se marelui voevod descălecător, adică supunându-se întemeietorului (sau întemeietorilor) Ţării Româneşti, şi au păstrat pentru ei şi coborîtorii lor o anumită stare şi anumite privilegii, ca pe cel de sfetnici domneşti ? Acei vlastelini ar fi ceva de felul aşa-zişilor "pairs de France". Abia mai târziu, în urma întăririi domniei şi a Ţării şi datorită slăbirii economice şi politice a scoborîtorilor

cnejilor şi voevozilor de altă dată, urmaşii lor au căpătat slujbe şi dregătorii care de fapt i-au coborît însă la treapta rudelor şi a boierilor voevodului ?[19]

Cât ne priveşte, ne îndoim că descălecatul s'a desfăşurat paşnic şi fără lupte, ca o romantică desrobire. Cârmuitorul ţării este "voevod şi domn", nu domn şi voevod. Cu alte cuvinte, el este întâi de toate mai-marele oastei (cuvântul voevod nu are alt înţeles pe slavoneşte) şi apoi domnul, stăpânitorul ţării, bizuit pe puterea oştenilor săi. Abia treptat cele două cuvinte au ajuns să fie luate drept sinonime, şi numai la Români. In asemenea împrejurări se poate înţelege cum slavonescul cneaz "principe", a luat în româneşte (cnez) înţelesul de "ţăran liber". Insuşi faptul că se întâlnesc la tot pasul trecutului nostru domnişori care peţesc domnia, sprijinindu-se pe cutare gloată de boieri, pare să vină în sprijinul părerii noastre. Acei domnişori îşi rezemau drepturile la domnie pe faptul că erau "os de domn". Numai urmaşii de voevozi, cei legiuiţi ori cei din "păcate domneşti", precum se zicea altădată, puteau râvni domnia. Se spunea os de domn, şi nu os de boier. La Bulgari, ca şi la noi, orice urmaş de ţar, fie şi din flori, putea jindui să domnească, numai să fie din sângele acelora care purtaseră cândva coroană.[20] Se ştie că la multe popoare din Asia ajunge ca cineva să se tragă dintr'o căpetenie de frunte, ca să aibă un drept la puterea ce fusese a acesteia. Poate nu trebue pierdut din vedere nici faptul că, după unii cercetători, neamul băsărăbesc s'ar trage din strămoşi cumani.[21] Aicea ar putea sta temeiul datinei lui "os de domn".

Şi nu cumva străvechiul obicei (întâlnit în atâtea hrisoave), al dării calului către domn este o amintire moştenită de la acele popoare care veniseră călări şi încălecaseră pe băştinaşi descălecându-i ? Răspunsul însă nu atârnă de cunoştinţele noastre.[22]

Ne oprim aici cu nădejdea că strădania noastră nu va fi cu totul fără rost pentru lămurirea mai departe a încâlcitei întrebări ce se pune din nou istoriografiei româneşti[23] cu privire la descălecat, fie el muntenesc, ori moldovenesc.[24]

++‡++

N O T E

1) Ne mărginim a însemna aici o scurtă bibliografie a descălecatului, cu ajutorul căreia vor putea fi aflate lucrările cele mai de temei: G.I.Brătianu, Tradiţia istorică despre întemeierea Statelor româneşti (Ed. a 2-a, îngrijită de V.Răpeanu), Bucureşti, 1980, îndeosebi pp.85-186 şi pp.249-275; idem, In jurul întemeierii Statelor româneşti, Ethos, 2, Paris, 1975, pp.8-67; D.Onciul, Scrieri istorice (ed.A.Sacerdoţeanu), 2 vol., Bucureşti, 1968 (vezi indicele de lucruri, s.c. descălecat); Şt. Ştefănescu, "Intemeierea" Ţării Româneşti şi a Moldovei. Tradiţia "descălecatului" din Transilvania, Studii şi articole de istorie, XVII, 1972, pp.91-94; N.Stoicescu, "Descălecat" şi "întemeiere" în istoria Ţării Româneşti, Revista de Istorie, 33/1980 pp.443-61; P.Chihaia, De la "Negru Vodă" la Neagoe Basarab. Interferente literar-artistice în cultura românească a Evului de mijloc, Bucureşti, 1976, pp.9-16. De asemenea, în culegerea Constituirea Statelor feudale româneşti, Bucureşti, 1980, au apărut două lucrări ale lui N.Stoicescu, "Descălecat" sau "întemeiere" ? O veche preocupare a istoriografiei româneşti. Legendă şi adevăr istoric, pp.97-164 şi S.Papacostea, Triumful luptei pentru neatîrnare: întemeierea Moldovei şi consolidarea Statelor feudale româneşti, pp.165-193. A nu se trece cu vederea nici lucrarea lui Şt.S.Gorovei, Cu privire la cronologia primilor voievozi ai Moldovei, Revista de istorie 32/2, 1979, pp.337-345. Pentru o bibliografie mai bogată a cercetărilor de la sfârşitul celui de-al doilea război încoace, vezi P, Cernovodeanu şi C.Rezachevici, Infăptuiri şi priorităţi în medievistica românească, Revista de istorie, 33/7-8, 1980, p. 1302 şi nota 168.

2) Th.Nägler, Cercetările de la Breaza (Făgăraş), Studii şi comunicări (Muzeul Bruckenthal), Sibiu, 14, 1969; L.Chiţescu, O formaţiune politică românească la nord şi la sud de Munţii Făgăraş în secolul al XIII-lea, Revista de istorie, 28/7, 1975, pp.1057-1067; R.Popa, Structures socio-politiques roumaines au sud de la Transylvanie aux commencements (sic!) du Moyen Age, Revue Roumaine d'histoire, XIV/2, 1975, pp.291-314.

3) Cuvântul ştiu că l-am mai citit în zapise vechi. Din păcate, nu-mi ajută ţinerea de minte ca să dau aici trimiteri. "Descălecător de sat" spune însă Radu Rosetti, recunoscutul istoric al trecutului ţărănimii moldovene (o trimitere la I. Iordan, Toponimia românească, /Bucureşti/, 1963, p.155).

4) Este mare păcat că litera D din Dicţionarul limbii române (cel tipărit pe vremuri de Academia Română) nu a mai apărut. In lipsă, folosim aşa dar H.Tiktin, Rumänisch-deutsches Wörterbuch, Lieferung 9-10, Bucureşti, 1906, p.325 (cuvintele descăleca, descălecătoare = descălecare şi descălecătură), precum şi Dicţionarul limbii române moderne (ed.I-a), Bucureşti, 1958, p.230 (cuvintele descăleca, descălecare, descălecat, descălecătoare, descălecător, descălica, descălicare, descălicat, descălicătoare). Lipseşte din aceste două lucrări cuvântul descălecata.

5) Despre Teodosie Rudeanu: N.Cartojan, Istoria literaturii române vechi, (ed.Dan Simonescu şi Dan Zamfirescu), Bucureşti, 1980, pp.147-149; G.Ivaşcu, Istoria literaturii române, I, /Bucureşti, 1977/, pp.118-120; pierind letopiseţul lui Teodosie, îl cunoaştem oarecum prin prisma cronicii latineşti a lui "Baldassar Waltherus Junior Silesianus": D.Simonescu, Cronica lui Baltasar Walter despre Mihai Viteazul în raport cu cronicile interne contemporane, Studii şi materiale de istorie medie, III, Bucureşti, 1959, p .7-99. Pentru biografia acestui mare boier: N.Stoicescu, Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova, Sec.XIV-XVII, Bucureşti, 1971, pp.84-85.

6) Documenta Romaniae Historica B) Ţara Românească 1593 -1600), Domnia lui Mihai Viteazul, Bucureşti, 1975, pp.486-487 (crâmpeiul folosit de noi se citeşte la p.486, § 2 de sus . Ne-am îngăduit să schimbăm foarte uşor ortografia lui). Scrisoarea a fost mai întâi tipărită de Şt.Ştefănescu, Ştiri noi cu privire la domnia lui Mihai Viteazul, Studii şi materiale de istorie medie, V, Bucureşti, 1962, pp.186-188, care nu ne-a stat la îndemână. Identificarea boierilor am făcut-o cu ajutorul indicelui onomastic al culegerii. Despre împrejurările istorice al căror răsunet îl mai aflăm în această scrisoare, vezi I.Corfus, Luptele lui Mihai Viteazul cu Turcii în lumina unor noi surse poloneze, în volumul (de sub redacţia lui P.I.Cernovodeanu şi C.Rezachevici) Mihai Viteazul. Culegere de studii, Bucureşti, 1975, pp.160-162.

7) Se mai spune, dar greşit, a da sfoară în sat (în ţară). De fapt nu este vorba de o funie ! ci de fum gros şi înnăbuşitor care se dobândea de la focurile aprinse pentru a vesti din loc în loc oamenilor (ca un fel de telegraf primitiv!) nenorocirile ceasului rău. Cuvântul sfară (şi sfară şi din paretimologie, sfoară) este slavonescul skvara "murdărie, scârnăvie, spurcăciune" (cf. românescul scârnav, din slavonescul skvrănavu): Fr.Miklosich, Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, Viena, 1862-1865, p.843 (s.v.: le tâlmăceşte prin nidor, sordes, inquinamentum) sau, de acelaşi: Dictionnaire abrégé de six langues slaves..., Saint-Petersbourg-Moscou-Vienne, 1885, p.763. S'ar putea ca expresia românească "miroase a urât", cu înţelesul de va fi rău, să fie o amintire păstrată de la obiceiul de a aprinde asemenea focuri ?

8) Vezi la H.Tiktin, op.cit., s.c. descăleca. Pentru cuvântul la Grigore Ureche, Miron Costin şi Simion Dascălul: G.I.Brătianu, Tradiţia istorică..., pp.265-270, iar la Constantin Filipescu, ibidem, p..249-262. In frumoasa culegere a lui M.Niculescu, Omul şi pământul românesc în lumina literaturii noastre, Paris, 1955, pp.35-36 se poate citi predoslovia lui Miron Costin la cartea sa De neamul Moldovenilor, unde apare a descăleca şi descălecat.

9) La fel în franceza veche cuvântul oste (armée) sau în vechea italiană òste.

10) Tache Papahagi, Dicţionarul dialectului aromân, general şi etimologic, Bucureşti, 1974, p.689 (încalic) şi p.857 (ncalic).

11) Pentru datare: Elena Scărlătoiu , The Balkan Vlachs in the light of linguistic studies, Highlights and contributions, Revue des études sud-est européennes, 17, 1979, pp.17-37, după care veacul al XI-lea ar însemna un terminus post quem în ce priveşte despărţirea Aromânilor de miezul Românimii.

12) Se ştie că este titlul purtat de Mircea cel Bătrân şi de alţi mulţi voevozi de după el. Titlul de "mare voevod" apare mai întâi cu Vladislav I (Vlaicu Vodă), pe ferecătura unei icoane dăruită de el Athosului pe la 1370: P.Ş.Năsturel, Aux origines des relations roumano-athonites: l'icone de saint Athanase de Lavra du voïvode Vladislav, Actes du VI^{e} Congrès International des Études Byzantines, II, Paris, 1951, pp.307-314. Invăţatul sârb Radojičić a mai afirmat că în Serbia şi în Bosnia unii voevozi care adunaseră sub stăpânirea lor mai multe foste voevodate au luat titlul de mari voevozi: C.Marinescu, în Comptes rendus du Premier Congrès International des Etudes Byzantines, Bucureşti 1924, pp.68-69 (despre aceasta am mai vorbit în teza mea de doctorat, inedită, din 1949, folosită de răposatul meu profesor E.Vîrtosu, Titulatura domnilor şi asocierea la domnie în Ţara Românească şi Moldova până în secolul al XVI-lea, Bucureşti, 1960, p.177, nota 6).

13) Nădăjduim că vom reveni altă dată asupra acestei întrebări.

14) Bir este cuvânt maghiar: Dicţ. limbii rom. cont., s.v.

15) D.Onciul, op.cit., (ed.cit.), II, pp.29-32 a încercat să-l combată pe Hasdeu.

16) N.Stoicescu, lucrările citate mai sus la nota 1.

17) Vezi D.Chiţescu, op.cit.

18) Despre acest cuvânt: N.Stoicescu,Sfatul domnesc şi marii dregători din Ţara Românească şi Moldova (sec. XIV - XVII),Bucureşti,1968,pp.32-34.

19) Nu este locul ca să intrăm aici mai adânc în amănuntele problemei.

20) V.Tăpkova-Zaimova,L'idée impériale à Byzance et la tradition étatique bulgare,Byzantina 3,Thessalonique,1971,pp. 293.Vezi şi P.Ş.Năsturel,Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains,Byzantina,5,1973,p.411,nota 48: azi aşi adăuga şi obiceiul de a însemna (cu fierul roşu) pe tinerele odrasle domneşti, "tatuajul" acesta fiind menit a le mărturisi obârşia.

21) C.C.Giurescu şi D.C.Giurescu,Istoria Românilor,I, 1974,p.200.

22) Este un obicei turanic, precum ne asigură prietenul nostru Dl.Nicoară Beldiceanu. Despre "darea calului": H. H.Stahl, Controverse de istorie socială românească,Bucureşti, pp.129-187.

23) O dovedesc lucrările apărute în ţară în vremea din urmă, şi în deosebi retipărirea cărţii marelui nostru istoric Gheorghe Brătianu, încredinţată(de sus, fireşte)D-lui Răpeanu. Dece Domnia sa nu a dat însă cititorilor români prilejul să cunoască şi continuarea acestei cărţi, şi anume articolul din "Ethos" mai sus amintit (vezi nota 1) ? Acolo, Brătianu răspunde criticilor aduse cărţii sale, şi ia poziţie faţă de alte studii ce apăruseră atunci. Nu vom scăpa aici prilejul de a preciza un lucru. La pagina 9 din Ethos, M(aria) B(rătianu),fiica marelui dispărut, spune într'o notă că lucrarea In jurul întemeierii Statelor româneşti " a été vraisemblablement rédigée par Georges Brătianu en 1949".Trebue ştiut că, împreună cu alte studii de-ale lui Brătianu, aceasta a fost scoasă din casă de soţia sa - profesorul avea domiciliu forţat în casa-i din Bucureşti -, predată răposatului meu profesor Mihai Berza, încredinţată mie de acesta şi trimisă de mine la Paris pe o cale pe care, cândva, o voi desvălui, Părintelui Vitalien Laurent, care a avut grija să le predea treptat Doamnei Maria Brătianu şi Domnului Profesor Emil Turdeanu spre tipărire. Ţin minte că dorea Gh. Brătianu ca amintitul studiu să fie tipărit în Apus cât mai curând: în ţară nu-l mai putea tipări - de altfel la vremea aceea nu mai apăreau lucrări ştiinţifice, totul fiind bănuit de erezie în ochii teologiei (mai bine zis demonologiei)marxiste. Dacă Gh. Brătianu se citează pe sine însuşi pe acelaşi plan ca pe ceilalţi istorici - la tot pasul apare "Dl. Brătianu" - pricina este că voia ca acest studiu să fie tipărit anonim sau sub pseudonim, ca să nu se afle în ţară că acasă el mai lucrează, ceea ce ar fi nenorocit pe acei care îi trimiteau cărţi (în deosebi pe M.Berza) sau care i-le strecurau afară (soţia sa), ca să nu mai vorbesc de cei care alcătuiau filiera de trimitere peste hotare.

24) "Revista de istorie" 33/10, 1980 ne aduce de la Bucureşti - după alcătuirea lucrării noastre - dovada că, de curând,dar înaintea noastră, un alt cercetător a mai întrezărit rostul filologiei pentru lămurirea întrebării cu privire la întemeierea Ţărilor româneşti: vezi S.Iosipescu,Letopisetul cantacuzinesc şi tradiţia istorică a originilor principatului Ţării Româneşti,pp.1875-1890. Ritos şi pe bună dreptate, domnia-sa scrie la p.1180 următoarele;""Esenţa chestiunii în discuţie (i.e. a întemeierii) rămâne însă pe tărâmul filologic, al semnificaţiei reale şi apariţiei termenului"descălecat". In elucidarea problemei o importanţă primordială o are apariţia termenului în limba română într'o etapă de afirmare generală a acesteia şi de relativ recul al celei slavone". Din păcate, Dl.Iosipescu nu a cunoscut scrisoarea din 1599 şi greşit crede că "faptul că noţiunea de "descălecat" a înlocuit definitiv pe aceea de întemeiere este numai aparentă întrucît în slavona secolelor XVI-XVII săzdanie şi din familia sa osnovanie aveau şi sensul de "descălecat". Domnului Iosipescu trebue să-i atragem atenţia că săzdanie nu înseamnă descălecare, ci doar zidire, întemeiere (în limba bulgară de azi se înţelege o făptură). O spunem din nou, descălecat nu e sinonim cu întemeiere, ci este o creaţie anume a limbii române. Ca un istoric ce este, D. Iosipescu nu pare să ştie că filologii desbat problema dacă sunt sau nu sinonime adevărate :o discuţie aici asupra acestei teme ne-ar duce prea departe.Pentru lămuriri vezi bunăoară E.D.Bar,Dictionnaire des synonymes,/Paris,1967/,pp.V-VI (prefaţa) sau J.Lyons,Linguistique générale.Introduction à la linguistique théorique(trad.F. Dubois-Charlier et D.Robinson),/Paris,1970/,s.v. Synonymie(index). Mai găsim şi la I.Ivănescu,Istoria limbii române,Iaşi? 1980,p.484 unele lămuriri în legătură cu cuvântul descălecat. După acest mare învăţat, el "...se explică prin aceea că întemeietorii au venit din Ardeal sau, în orice caz, din altă parte (se ştie că, pentru Muntenia, tradiţia descălecării din Ardeal nu e sigură) şi prin aceea că au venit călări, cum trebuia să fie cazul cu nişte oameni organizaţi feudal". Tâlcuirea domniei-sale,că întemeietorii au venit călări se încrucişează aşa dar numai în parte cu părerea desvoltată de noi, dar nu îmbrăţişează, credem, tot miezul întrebării. La p.485, Profesorul Ivănescu aminteşte şi despre a descăleca un târg, cu înţelesul de a poposi în el, socotind că avem de-a face cu un semantism desvoltat în acelaşi fel ca şi acela al cuvântului luat în înţelesul de a întemeia.(Tot acolo şi câteva cuvinte despre os de domn).

" DESCĂLECAT "

Le témoignage du terme dans la question des origines des Pays Roumains

(Résumé)

L'historiographie roumaine s'est beaucoup préoccupée depuis le siècle dernier de la question passionnante entre toutes, des origines des Etats de Valachie (Țara Românească) et de Moldavie. Des traditions anciennes parlent d'un descălecat, mot qui, du sens de "descente de cheval", a fini par acquérir l'acception de "conquête, colonisation". Le descălecător, le fondateur de la Valachie serait un prince au nom mythique de Negru Vodă (le voévode Noir) ou de Radu Negru celui de la Moldavie, Dragoş Vodă.

Mais certains historiens roumains - et des meilleurs! - ont repoussé cette légende. En 1945, le grand savant que fut Georges I.Brătianu tenta, dans un livre en roumain, intitulé La tradition historique de la fondation des Etats roumains, de réhabiliter et d'accréditer le fonds historique de la légende par comparaison avec celles relatives à d'autres pays. Dernièrement, la question figure à l'ordre du jour en Roumanie, à preuve notamment la réimpression en 1980 du livre de Brătianu.

Sans vouloir aborder la discussion de l'historicité du problème en soi de la création des principautés roumaines, nous attirons ici l'attention sur le sens profond du mot descălecat et de ses dérivés qui, chose plutôt curieuse, ne semblent pas avoir piqué la curiosité des chercheurs. C'est qu'il est en règle d'appeler de ce mot, en roumain, la fondation des deux Etats sis à l'est des Carpathes. Terme archaïque, teinté de poésie aujourd'hui, on lui accorde tout simplement l'acception de fondation ou de colonisation.

Or un document roumain conservé en original et rédigé en 1599 (probablement par le chroniqueur et logothète valaque Teodosie Rudeanu) nous livre maintenant la première mention écrite et datée du mot a descăleca. Et son contexte définit à point ce que l'on entendait jadis par descălecat. Des boyards valaques désireux de renverser leur prince, Michel le Brave, dénoncent en l'occurence le péril ottoman et craignent ouvertement que les "Turcs vont - disons, faute de mieux en français - coloniser (conquérir: vor descăleca) notre pays et mettre un Turc à dominer notre pays".

De toute évidence ces Roumains ne pouvaient pas redouter en l'espèce de voir la Porte fonder un Etat qui existait déjà depuis des siècles, mais ils appréhendaient d'être conquis, colonisés, annexés, si le pouvoir princier venait à tomber au pouvoir d'un sujet du sultan, qui s'empresserait d'islamiser sa conquête. Là est donc la signification profonde du mot descălecat, utilisé aussi par les chroniques roumaines du XVII^{e} siècle à propos, par exemple, de la conquête de la Dacie par l'empereur Trajan.

Dans le vocable qui désignait primordialement la "descente de cheval" les Roumains, légitimement obsédés par la hantise séculaire des grandes migrations, ont fini par voir une action de conquête. Rien de surprenant en cela, car la plupart des peuplades qui envahirent les territoires au nord du Danube (Goths, Sarmates, Huns, Gépides, Avars, Protobulgares de la Volga, Coumans, Petchénègues, Tatars, Ottomans, Cosaques etc., furent des peuples de cavaliers. L'apparition d'une nouvelle vague d'envahisseurs, signifiait à chaque fois une autre occupation, une conquête de plus. A la lumière de ce fait il est manifeste que le descălecat de la Valachie ou de la Moldavie aura été lui aussi une conquête. Un voévode roumain (même s'il était d'une famille médiatisée) se sera imposé par la force ou la menace des armes à d'autres voévodes roumains, les contraignant à reconnaître sa suprématie, son autorité sans partage. Le titre même de grand voévode porté par les princes valaques suggère à l'origine l'unification du territoire au détriment des voévodes locaux. Le souverain valaque est dans le principe un chef militaire

(tel est le sens étymologique de voévode) qui a imposé sa domination à un ensemble constitué de plusieurs territoires ("pays"). Si les Roumains de la Ţara Românească (Valachie) s'appellent aussi (ou sont appelés) Munteni (montagnards) et leur pays Muntenia (le pays des montagnards) c'est qu'il doit y avoir du vrai dans la tradition de la fondation - i.e. conquête - du territoire d'entre les Carpathes, le Danube, le Siret et la mer par un voévode "descendu" des montagnes. Or l'archéologie semble établir aujourd'hui l'existence, au XIII[e] siècle déjà, d'un petit État s'étendant sur les deux versants des Carpathes et protégé par des fortifications se dressant à Breaza, à Cetăţeni et à Curtea de Argeş.

Selon nous, les descendants des voévodes qui firent leur soumission au descălecător, au conquérant unificateur, seraient les seigneurs qui apparaissent dans les vieilles chartes valaques sous l'appellation de vlastelini en qualité de membres du conseil princier, mais sans occuper de charges hiérarchiques. Enfin, le "don du cheval" représenterait une coutume d'hommage héritée des usages propres aux envahisseurs touraniques venus à cheval aux côtés de leurs chefs.

L'avenir nous apprendra mieux ce que le document de 1599 et ces quelques réflexions peuvent ou non apporter à l'approfondissement de la question du descălecat.

C.N.R.S. - Paris

CONTRIBUŢIUNI LA STUDIUL HERALDICII BIZANTINE ÎNTRE SECOLELE XII ŞI XV

de Dan CERNOVODEANU

Imprejurarea dacă Bizanţul a cunoscut arta heraldică şi a folosit însemne armoriate a constituit o problemă destul de controversată printre specialişti, căreia încercăm, în măsura posibilităţilor noastre, să-i aducem dacă nu chiar o soluţionare definitivă, măcar oarecari lămuriri şi precizări necesare unei cunoaşteri mai aprofundate a acestui destul de vast domeniu de cercetare.

De la începutul analizei noastre trebue să amintim că heraldica autentică cere posesorului unei steme atât fixitatea elementelor sale componenete cât şi transmisibilitatea lor ereditară. Din acest punct de vedere, cu toate că a existat o emblematică având un caracter ereditar la unele familii bizantine de mari proprietari de pământ[1], este evident că la început Imperiul bizantin n'a cunoscut o heraldică în sensul occidental al termenului. De altfel, până în prezent, cu excepţia contelui W. Rüdt v.Collemberg, autorul unei preţioase contribuţii asupra preheraldicii bizantine în secolele X şi XI[2], toţi cei care au abordat în cercetările lor studiul heraldicei bizantine, s'au limitat aproape exclusiv la analiza - e drept uneori foarte minu-

ţioasă - a stemei Imperiului grec de Răsărit sau a celor ale diverselor sale dinastii: Comnenii, Laskarizii sau Paleologii, niciunul dintre aceşti cercetători neocupându-se sub nici formă de fenomenul heraldic în numitul imperiu pe o scară mai largă.

In ceea ce ne priveşte, dorim să reamintim în primul rând că apariţia stemelor în Europa occidentală s'a produs în condiţii istorice proprii acestei zone a continentului nostru, condiţii cărora nu se puteau adapta dintru început ţări şi popoare aflate în afara respectivului perimetru geografic. Dacă emblematica preheraldică, prezentând uneori aspecte foarte asemănătoare stemelor ce vor apare ceva mai târziu, a putut să înflorească în toată Europa şi în toată zona mediteraneană (şi nu numai la creştini, ci şi la islamici), heraldica propriu-zisă, cu specificul său legat de ţările în care a luat dintru început naştere (şi anume Franţa, Anglia de sud, Scoţia, Ţările de Jos, malurile Rinului şi Elveţia), nu putea fi considerată, mai ales de către Imperiul bizantin ortodox, decât ca un fenomen de import nu numai de provenienţă străină, dar şi catolic prin excelenţă. Dealtfel, nu trebue să uităm mentalitatea foarte orgolioasă a conducătorilor - ba chiar şi a poporului - unui Stat ce era succesorul direct al Imperiului roman de Răsărit de unde iradiase timp de secole toată înalta cultură şi civilizaţia rafinată, păstrate aproape neatinse, ale antichităţii greco-romane.

Curtea imperială din Constantinopol considerase multă vreme pe suveranii ţărilor Occidentului european drept şefii unor "state barbare" asupra cărora pretinsese în permanenţă să exercite o autoritate necontestată. Evident, la epoca apariţiei heraldicei, puterea Imperiului bizantin era deja în declin de la un timp încoace şi cu toate acestea, mentalitatea conducătorilor săi nu se schimbase aproape deloc. In orice caz, aspectul elementelor preheraldice semnalate cu toată meticulozitatea de către v.Collenberg în studiul citat mai sus, ca figurând pe diverse vestigii bizantine (scuturi şi steaguri reprezentate în miniaturile manuscriselor, în fresce, mozaicuri, icoane, orfevrărie, monede etc.) se explică atât prin patrimoniul de ordin emblematic şi vexilar moştenit direct de la Imperiul roman, cât şi prin influenţele exercitate de extrema varietate etnică a soldaţilor şi a mercenarilor armatei bizantine, dar nicidecum printr'un împrumut făcut preheraldicii occidentale contemporane. In consecinţă, heraldica în faza incipientă ce exista cam peste tot în secolul al XII-lea în Europa occidentală şi centrală, precum şi în regiunile din jurul basinului mediteranean, s'a concretizat de o manieră diferită în fiecare dintre aceste zone. Astfel, deosebirea între ceea ce Occidentul a putut ulterior numi heraldică şi fenomenul generalizat la acea epocă în tot spaţiul geografic menţionat, consistă în institutirea în Vestul european a unei stabilităţi de reprezentare şi a unei folosiri ereditare a stemelor (fie ele ale unei familii, ale unui domeniu feudal sau ale unui Stat) şi lipsa unor atari condiţii în restul regiunilor în cauză. Deci, exclusiv din acest punct de vedere trebue privită analiza existenţei unei heraldici bizantine.

Până la epoca Cruciadelor, o influenţă occidentală în domeniul emblematicii de factură heraldică nu pare să se fi produs sub nicio formă pe teritoriul Imperiului bizantin. Dar, începând din perioada Comnenilor, orgolioasa izolare a Bizantinilor nu mai poate rămâne impermeabilă influenţelor latine. După primele două Cruciade, raporturi frecvente se stabilesc între Curtea Imperială din Constantinopol şi statele france din Siria precum şi cu regatul Ierusalimului.

Atâta timp cât Imperiul bizantin îşi păstrase omogenitatea, obiceiurile occidentale n'au putut niciodată influenţa pe cele bizantine. Dar în momentul când porţiuni însemnate din fostul teritoriu al acestui imperiu au fost supuse dominaţiei efective a Latinilor şi mai ales după cucerirea Constantinopolului în 1204 de către Cruciaţii celei de a IV-a Cruciade, ascendentul Occidentului asupra Bizantini-

nilor nu mai poate fi negat. Oricum, se poate uşor înţelege pentru ce moda blazoanelor, cu tot fastul şi scânteierea lor policromă desfăşurată la Curtea împăraţilor latini ai Orientului, n'a putut totuşi să pătrundă măcar în înalta societate constantinopolitană autohtonă.

Existenţa Imperiului din Niceea care simboliza atât continuarea luptei contra invadatorilor, cât şi spiritul de rezistenţă şi de revanşă faţă de Latini, consideraţi ca uzurpatori şi aparţinând în plus şi unui rit creştin socotit heterodox, explică în mod amplu acest refuz al nobilimii bizantine de a folosi heraldica occidentală. Dar după restauraţia din 1261 şi în timpul domniei Paleologilor, când printre împrumuturile luate de la vechii ocupanţi se poate număra şi introducerea arbaletei în armata bizantină, precum şi la Curtea imperială, uzul mănuşilor ca accesorii de ceremonie şi apoi apariţia turnirelor[3], ne considerăm foarte îndreptăţiţi să presupunem că moda adoptării stemelor a putut până în cele din urmă să pătrundă şi să fie primită şi la Bizanţ, cel puţin de către membrii familiei imperiale şi cei ai înaltei aristocraţii bizantine. Această afirmaţie nu trebue să ne pară prea îndrăzneaţă deoarece pe de o parte, o emblematică familială având un caracter cvasi-heraldic (luând cu timpul un aspect asemănător stemelor de liberă adopţiune) a putut fi constatată începând încă din veacul al X-lea la diferite familii de mari latifundiari bizantini. Pe de altă parte, unele familii de principi persani, georgieni sau armeni (ca de pildă Pahlavouni, Bagration, Mamikonian ş.a.) ale căror posesiuni fuseseră înglobate, la diverse date, în teritoriul Imperiului bizantin, îşi păstraseră vechile lor embleme gentilice de origine orientală[4], adaptându-le fireşte modei timpului. In sfârşit, numeroasele legături de rudenie care au unit pe Paleologi cu cele mai de frunte noi dinastii înfiinţate de Cruciaţi în Orient (care desigur, arborau steme impunătoare, realizate cu respectarea celor mai stricte canoane heraldice) au putut influenţa şi determina şi pe suveranii constantinopolitani, precum şi pe membrii dinastiei lor să adopte şi ei folosirea insemnelor armoriate.

Considerăm, aşa dar, că acest gen de heraldică marginală care s'a dezvoltat pe teritoriul Imperiului bizantin în secolele XIV şi XV, n'a fost niciodată supusă legilor rigide ale blazonului occidental, în primul rând pentru că împăratul Bizanţului n'a conferit nicicând steme supuşilor săi (acestea fiind prin excelenţă de liberă adopţiune, deci lăsate la propria alegere a posesorului). In al doilea rând, fiindcă vechea emblematică familială locală, chiar dacă era în general stabilă în privinţa simbolului sau simbolurilor alese - a căror tradiţie începuse să se perpetueze dea-lungul generaţiilor - nu s'a supus aproape niciodată exigenţelor regulii heraldicii occidentale a smalturilor şi a metalelor, pentru a nu mai vorbi despre mobilele heraldice care foarte adeseori au prezentat aspecte dintre cele mai insolite şi mai heteroclite din punct de vedere al canoanelor clasice ale artei armeriilor. Acest fenomen a putut fi semnalat ulterior şi în diferite alte zone europene, de asemenea periferice în raport cu regiunile de origină ale blazonului pe continentul nostru, zone care - datorită nu unei simple întâmplări - făcuseră parte integrantă, la diverse date, din vechile teritorii ale Imperiului bizantin.

Trecând acum la analiza concretă a diverselor simboluri întâlnite în emblematica şi apoi în heraldica bizantină, vom începe desigur cu acvila bicefală şi cu crucea cantonată de patru litere B; aceste simboluri au format obiectul unei întregi literaturi de specialitate şi în acelaşi timp, a unei vii controverse între istorici, bizantinişti, istorici ai literaturii sau ai artei, sigilografi, numismaţi, heraldişti etc., de mai bine de un secol încoace[5]. Studiind toată această literatură ştiinţifică, vom prezenta pe scurt tezele principale susţinute de eruditţii noştri antecesori în acest domeniu de cercetare, precum apoi şi propriile noastre concluzii rezultate din analizele amănunţi-

te ce am întreprins în ultimii ani în acelaşi sector de investigaţie.

In privinţa acvilei bicefale, teoria actualmente general admisă îi atribue o străveche origine orientală, chaldeană apoi hitită, fiind semnalată dintru început pe sigiliile cilindrice mesopotamiene, apoi pe basoreliefurile din Capadocia de acum mai bine de 15 secole înaintea erei noastre. După o dispariţie multimilenară, acvila cu două capete reapare începând din veacul al XI-lea al erei noastre în arta musulmană, fiind reprezentată atât pe ţesături de mătase, cât şi pe baso-reliefuri şi monede ale sultanilor aparţinând dinastiilor turceşti iranizate ale Zengizilor şi Artukizilor, apoi imitată pe brocarturi bizantine, andaluze, cordobane şi palermitane[6)].

La Bizanţ, acvila bicefală este semnalată la Curtea imperială a ultimilor Comneni apoi a Anghelilor, împodobind, cu precădere, veştmintele de ceremonie ale membrilor familiei domnitoare dar nu şi cele ale Impăratului însuşi, al cărui simbol rămăsese acvila monocefală, moştenire nemijlocită, provenită de la împăraţii romani de altădată.

Acvila cu două capete devine deci un însemn al Curţii imperiale, neconstituind încă la acea epocă, nici stema Bizanţului şi nici cea a Comnenilor sau a Anghelilor[7)]. Aceiaş situaţie se menţine şi la Curtea de la Niceea a Laskarizilor[8)]. Cât priveşte pe împăraţii latini ai Constantinopolului, afirmăm că aceştia au considerat acvila bicefală ca o emblemă imperială bizantină şi în consecinţă, au adoptat-o ca atare începând din 1204 încolo[9)]. Astfel, Robert de Clary, în cronica sa asupra cuceririi Constantinopolului de către Cruciaţii celei de-a IV-a Cruciade, descrie încoronarea la 1204 a lui Baudoin I de Hainaut ca împărat latin şi ne informează că noul suveran purta cu acest prilej solemn o mantie bogat împodobită cu pietre scumpe şi brodată cu acvile[10)]. In plus, mai trebue amintită afirmaţia cronicarului Nicetas Choniates[11)] şi anume că Latinii au bătut monede la Constantinopol îm timpul dominaţiei lor pe aceste meleaguri. Intr'adevăr, monede de bronz având gravate pe aversul lor acvila bicefală şi datând din epoca în cauză, au fost atribuite de bizantinistul grec Ioan Svoronos[12)] suveranilor latini de Orient, deşi numismatul bulgar Nikolai Muşmov[13)] le-a considerat ca fiind emise de către ţarii bulgari din acel timp. Mai mult, cele două fiice ale împăratului Baudoin I de Hainaut vor perpetua în Occident amintirea acvilei cu două capete bizantină, folosită ca însemn imperial de către tatăl lor. Astfel, contesa Margareta de Flandra va bate monede la Alost (în Belgia de astăzi) purtând pe avers o acvilă bicefală cu aspect oriental ca factură[14)], în timp ce Ioana, sora ei mai tânără, prin recăsătorirea sa, în 1237, cu contele Toma de Savoia, va prilejui, cu începere de la această dată, includerea acvilei cu două capete în stema de familie a acestei dinastii italiene[15)]. Un fapt caracteristic ce trebue subliniat este acela că împăraţii latini ai Constantinopolului au folosit în paralel atât acvila bicefală ca emblemă imperială (deci neaflându-se inclusă într'un scut conform obiceiului în vigoare la Curtea bizantină până la 1204), precum şi propria lor stemă dinastică ce şi-o creaseră după canoanele stricte ale heraldicii occidentale: "pe roşu, o cruce de aur cantonată de 4 cruciuliţe din acelaşi metal, înscrise fiecare în câte un inel de aur însoţit la rândul său de alte 4 cruciuliţe tot de aur"[16)].

La urcarea în scaun a dinastiei Paleologilor, la început la Niceea, apoi imediat ulterior, la 1261, pe tronul restaurat al Bizanţului, se constată că acvila bicefală va continua - ca şi până atunci - să constitue un apanaj exclusiv al membrilor colaterali ai familiei imperiale[17)], dar nu încă o emblemă folosită de împăratul bizantin însuşi[18)]. Prima atestare documentară a folosirii acvilei cu două capete de către un "basileos" va fi semnalată de abia la 1301 pe chryzobulul din Monembazia, împodobit cu miniaturi printre care şi portretul lui Andronic al II-lea (1281 - 1328)

ce conţine un "σουππέδιον "(pernă de purpură brodată cu fire de aur pe care îşi puneau picioarele împăraţii bizantini)ce poartă la ambele extremităţi câte o acvilă bicefală.[19] De atunci încolo împăraţii ce vor urma pe tronul Bizanţului vor adopta la alegere, fie acvila monocefală,fie cea cu două capete.Asfel,Andronic al III-lea Paleolog(1328-1341)şi Ioan al VI-lea Cantacuzino(1341-1355)vor purta ca ca insemn al puterii lor suverane acvila bicefală,[20] în timp ce,de pildă,Manuel II Paleolog(1391-1425),va reveni la cea monocefală[21],

In secolul al XV-lea acvila cu două capete va înlocui definitiv pe cea cu un singur cap,căci în timpul faimoasei sale călătorii în Occident în 1438,împăratul Ioan al VIII-lea Paleolog va arbora în diferite ocazii(consemnate de mărturii contemporane)exclusiv acvila bicefală.[22] De asemenea,cadavrul ultimului basileu,Constantin al XI-lea,va putea-după cum se ştie-fi recunoscut printre ruinele Constantinopolului,la 1453,datorită încălţămintei sale de purpură brodată cu acvile bicefale de aur.[23] Toate aceste împrejurări ne arată că pasărea imperială bizantină (fie mono- fie bicefală)a constituit întotdeauna o emblemă a Imperiului şi nu o emblemă familială, de vreme ce a fost purtată fără excepţie,de către toţi împăraţii,independent de dinastia căreia îi aparţinuseră(Comnen,Anghelos,Laskaris,Paleolog,Cantacuzino).De asemenea,considerând că,din punct de vedere al ştiinţei blazonului, această pasăre n'a fost niciodată semnalată la Bizanţ-conform obiceiului în vigoare al Curţii imperiale-inclusă într'un scut,trebue deci să o socotim ca o emblemă cu caracter heraldic,dar nu ca un element mobilând câmpul stemei Bizanţului. Dacă stemele despoţilor Filip şi Mihail Paleolog,participanţi la Conciliul din Constanţa(1414-1418)au fost figurate de către Ulrich von Richental în binecunoscutul său "Conciliumbuch"[24] din 1483 sub aspectul unor acvile bicefale incluse în scuturi perfect heraldice,această reprezentare nu înseamnă,după părerea noastră,decât o interpretare occidentală a autorului lucrării menţionate,dar nu şi o reproducere fidelă a stemei Bizanţului-în sensul strict al

termenului - care exista sub această formă şi era purtată ca atare de către despoţii amintiţi, la începutul veacului al XV-lea.

De asemenea, în timpul şederii sale la Florenţa cu prilejul Conciliului dintre 1438-1439, împăratul Ioan al VIII-lea Paleolog a răsplătit devotamentul unui orăşan florentin, pe nume Giacomo Giovanni Paolo de Morellis, dându-i în August 1439 o diplomă prin care îi oferea titlul de comite al palatului (κομῆτα παλατῖνον) , precum şi dreptul de a folosi pe steagul său nobiliar (φλαμούλοις) însemnul (σημεῖῳ) obişnuit al împăratului (adică acvila cu două capete). La baza documentului (aflat actualmente la Biblioteca Naţională din Paris unde l-am consultat, fiindu-mi semnalat de către colegul Petre Năsturel căruia îi aduc şi pe această cale mulţumirile mele) se găseşte imaginea pictată a unui scut, timbrat de o coroană nobiliară şi în al cărui câmp roşu se află o acvilă bicefală de aur, cu zborul deschis, îndreptat în jos[25]. Chiar dacă Spiridon Lambros care a semnalat primul acest act[26], presupune că scutul pictat a fost adăugat ulterior pe document de către beneficiar[27] şi admiţând că respectiva presupunere ar fi riguros exactă, putem totuşi desprinde din analiza acestei diplome două concluzii interesante şi anume: mai întâi că împăratul bizantin,dorind probabil să se conformeze obiceiurilor occidentale, a emis acest act de concesiune de stemă (cu totul neobişnuit la Bizanţ) doar în afara fruntariilor Statului său, beneficiarul fiind, în plus, un cetăţean străin; în al doilea rând,că însemnul obişnuit al împăratului (ca suveran bizantin),conform mobilei scutului care, deşi adăugat, posibil, de către Morellis, corespundea realităţii faptelor la acea epocă, era acvila cu două capete şi nu crucea tetragramată sau alte simboluri imperiale constantinopolitane contemporane.

O informaţie suplimentară asupra acvilei bicefale ne va fi în sfârşit furnizată de către marele sigiliu, de data aceasta perfect heraldic, datând de la finele veacului al

XIV-lea şi aparţinând lui Theodor Paleolog, despot al Moreei[28], pe care se află gravat un scut timbrat de un coif, flancat de lambrechini, însoţit de flamuri şi purtând (cu toate că e disproporţionat de mare faţă de celelalte elemente ale stemei) o acvilă cu două capete în postură de cimier. Mobilele scutului, din cauza proastei conservări a acestui vestigiu sigilar, nu se mai pot deloc distinge. Fost-au ele alcătuite tot dintr'o acvilă bicefală (socotind că foarte adesea cimierul reproduce mobila sau mobilele scutului) sau poate din alte simboluri heraldice ? In orice caz, rolul de cimier atribuit pasărei imperiale, ca şi dimensiunile sale exagerate, ne indică locul eminent şi importanţa acordată acestui element în economia respectivei steme (căci este vorba de data aceasta de o compoziţie perfect heraldică). Ne îngăduim chiar să afirmăm că nu credem că în câmpul scutului lui Theodor Paleolog ar fi putut să se afle tot o acvilă cu două capete, dat fiind că la Bizanţ acest simbol imperial n'a fost niciodată reprezentat în interiorul unui scut. Astfel se explică tradiţia care, ulterior, s'a perpetuat în stemele moderne ale scoborîtorilor-reali sau prezumaţi-ai familiilor altădată domnitoare în Bizanţ, care au acordat acvilei bicefale fie rolul de cimier, fie eventual acela de suport, scutul cu armele familiei broşând pe pieptul pasării himerice în cauză.

Trecând acum la analizarea faimoasei cruci cantonate de 4 litere Beta, care a format de asemenea obiectul unor numeroase investigaţii, trebue să reamintim că ea a fost de timpuriu considerată de către contemporanii occidentali, ca înfăţişând stema de familie a Paleologilor. Astfel, în Armorialul Wijnbergen (cel mai vechi armorial francez cunoscut până astăzi) aflăm respectivul simbol sub menţiunea "le Roi de Pariologre" (sic)[29], fiind figurat "pe roşu, o cruce de aur între braţele căreia se află 4 litere B simetrice din acelaşi metal". Aceasta înseamnă că la data alcătuirii acelei părţi din Armorialul sus-menţionat, în care se găseşte stema de - scrisă (adică anii 1270-1285), occidentalii socoteau crucea tetragramată ca fiind stema dinastiei ce domnea în acel timp la Bizanţ, când în realitate, ea era încă aceea a însuşi Imperiului bizantin. Intr'adevăr, este îndeobşte cunoscut faptul că motivul ornamental al crucii cantonate de 4 litere sau de alte 4 simboluri (cruciuliţe, bezanţi, globule etc.), derivând din binecunoscutul "labarum" (steag) al lui Constantin cel Mare, a fost foarte frecvent folosit în numismatica bizantină cu începere din veacul al VI-lea, fiind mai târziu preluat şi de către heraldica şi numismatica suveranilor Cruciaţi, începând din secolul al XII-lea[30]. De asemenea, acelaşi motiv se regăseşte pe una din porţile Constantinopolului şi pe o alta a cartierului Galata în perioada cuceririi latine, şi nu sub aspectul unei embleme, ci sub o formă perfect heraldică (adică inclus într'un cartuş în ogivă în câmpul căruia se află o cruce cantonată de 4 litere B simetrice). Această informaţie a fost semnalată până acum atât de către Alexandru Solovjev şi de părintele Vitalien Laurent, cât şi, mai recent, de către un alt bizantinist, Bertrand Hemmerdinger, ultimii doi considerând că este vorba de stema de oraş a Constantinopolului[31]. Celebrul Du Cange, în a sa <u>Istorie bizantină</u>, făcuse o afirmaţie identică, atribuind crucii tetragramate rolul de stemă municipală a capitalei imperiului bizantin[32]. Această aserţiune ar putea fi valabilă dacă s'ar referi la o perioadă anterioară începutului veacului al XIV-lea, întrucât ulterior, toate portulanele italiene după 1327[34], ca şi descrierea din 1330 a călugărului franciscan anonim din Sevilla[35], precum şi hărţile geografice italiene ale epocii[36], marcaseră nu numai Constantinopolul, ci şi alte oraşe şi porturi din cuprinsul Imperiului bizantin (ca de pildă Thessalonicul, Filadelfia, Docastelli, Lodomago ş.a.) cu steguleţe roşii purtând pe flamură crucea tetragramată de aur. Astfel, acest motiv heraldic, admiţând că ar fi reprezentat la început stema municipală constantinopolitană, îşi extinsese apoi semnificaţia,

devenind cel mai târziu la începutul veacului al XIV-lea,stemă de stat a Imperiului bizantin. Ulterior, datorită stabilităţii dinastiei Paleologilor pe tronul imperial, crucea tetragramată va ajunge conform unei evoluţii foarte obişnuite în Occidentul european, să nu mai reprezinte stema Imperiului, ci pe aceea a familiei sale domnitoare , care, în prealabil, va renunţa la vechea sa emblemă alcătuită din trei litere π acolate[37]. De altfel, însuşi Du Cange, tot în lucrarea amintită mai sus (însă la capitolul dedicat familiilor auguste bizantine[38]), ajunsese să considere scutul ce conţinea "pe roşu, o cruce de aur cantonată de 4 litere B simetrice din acelaş metal",ca stemă dinastică a Paleologilor. Stema cumulând în acelaş scut atât acvila bicefală, cât şi crucea tetragramată, stemă atribuită de către marchizul Philippe d'Haucourt (în albumul său heraldic alcătuit la 1659) lui Andronic al III-lea Paleologul[39], ni se pare a fi compusă "a posteriori" de către autorul ei, care a reunit - conform regulilor artei heraldice occidentale - stema de pretenţiune (acvila cu două capete a Imperiului bizantin) cu cea devenită de familie a Paleologilor (crucea cantonată de cele 4 litere B).

Abordând în sfârşit un ultim aspect al problemei ridicate de crucea tetragramată, trebue să afirmăm că independent de poziţia literelor B (simetrice sau faţă în faţă) şi de faptul că ele au fost fie considerate ca simple iniţiale, fie interpretate ca amnare (în arta heraldică franceză "briquets" sau "fusils", mobile în general foarte uzuale în arta blazonului occidental), chestiunea care trebue să intereseze analiza de faţă constă doar în aceea că ambele aceste atribuiri - litere[40] sau amnare[41] - constituie elemente semnalate în mod obişnuit în toate armorialele europene de la acea epocă. Ori, în investigaţia noastră care urmăreşte să determine dacă Bizanţul a cunoscut şi s'a folosit de fenomenul heraldic, detaliul respectiv nu este semnificativ, căci oricum, cele două interpretări enunţate mai sus nu se opun

tezei ca crucea tetragramată să poată fi considerată ca o stemă reală. Intr'adevăr, heraldul Provenţei sub Carol al VII-lea (1422-1461) socoteşte că "le Roy de Rommenie" purta "pe roşu o cruce de aur însoţită de 4 litere greceşti numite "betex" din acelaş metal, aşezate faţă în faţă"[42]. Insă, Pseudo-Kodinos în tratatul său binecunoscut întitulat De Officiis, pomeneşte despre "steagul imperial obişnuit, adică cel alcătuit din crucea cu amnare"[43]. Deci, ambele izvoare sus-menţionate consideră crucea tetragramată drept mobilă în stema bizantină, deşi prima o atribue Impăratului însuşi,iar cea de-a doua, Imperiului bizantin (căci, tot conform lui Pseudo-Kodinos, Impăratul avea un alt steag, diferit de cel cu crucea, care-l reprezenta în postură ecvestră).

In ceea ce ne priveşte, raliindu-ne afirmaţiilor lui Ioan Svoronos[44], socotim că iniţial, cele 4 litere (fie H-uri - X în greceşte - fie E-uri, fie alte iniţiale diferite) aflate între braţele crucii gravate pe monedele bizantine, au avut un sens de invocaţie religioasă. Ulterior, în momentul apariţiei pe emisiunile numismatice imperiale a literelor B (la început două, pe seriile emise de Theodor al II-lea Laskaris, apoi patru, pe cele ale Paleologilor) semnificaţia acestor iniţiale se laicizează, deşi interpretările date,în multiple variante, aparţinând tipului "Impărat al Impăraţilor domnind peste Impăraţi"(Βασιλεὺς Βασιλέων Βασιλεύων Βασιλευόυσιν),sunt, foarte probabil, posterioare epocii apariţiei lor, datând aşa dar din timpul Renaşterii[45]. In orice caz, dacă suntem parţial de acord cu părintele Laurent, considerând că numai la început, crucea tetragramată a putut să reprezinte cifrul municipal al Bizanţului[46], în schimb nu putem accepta ipoteza propusă de Bertrand Hemmerdinger, care afirmă că literele B ar fi iniţialele împăratului latin Baudoin I de Hainaut[47], bazându-şi presupunerea pe stema atribuită acestui monarh, aflată în albumul heraldic din 1659, menţionat mai sus, al marchizului d'Haucourt. Dată fiind epoca relativ recentă a acestui ultim vestigiu, putem cu

uşurinţă conjectura că este vorba de o interpretare personală a respectivului autor din veacul al XVII-lea, deoarece Armorialul Wijnbergen, datând din a două jumătate a secolului al XIII-lea, indică în mod expres crucea cantonată de 4 litere B ca aparţinând Paleologilor.

Interpretarea dată de Marc Vulson de la Colombière[48], reluată şi dezvoltată de către Du Cange[49], asupra stemei alcătuite din crucea tetragramată, ni se pare cea mai potrivită: la început, cele 4 litere B au avut o semnificaţie simbolică legată de rangul suprem al Împăratului; ulterior, sub influenţa Occidentalilor care au remarcat asemănarea ca aspect a iniţialelor respective cu amnarele heraldice, s'a ajuns ca ele să fie considerate ca atare[50].

In concluzie, afirmăm că mai înainte chiar de căderea Constantinopolului la 1453, cel puţin în ceea ce priveşte raporturile Paleologilor cu suveranii şi cu marile familii din Occident înrudite, membrii acestei dinastii imperiale bizantine au folosit crucea cantonată de 4 litere B drept stemă de familie, iar acvila cu două capete (reprezentând simbolul Imperiului bizantin) drept cimier al aceleiaşi steme. In perioada posterioară cuceririi otomane, nu credem că mai poate fi vreo îndoială că supravieţuitorii Paleologilor refugiaţi în Occident (pentru a nu mai pomeni ramura Paleologilor-Montferrat stabilită în Italia de la începutul secolului al XIV-lea) au continuat să poarte stema ce posedau încă de pe vremea când se aflau la Constantinopol ca membri ai dinastiei ce domnea peste acele meleaguri. In ceea ce priveşte unele mari familii occidentale înrudite cu Paleologii începând din veacul al XIV-lea (precum de pildă, familiile de Savoia, Acciajuoli, Gattilusi, Centurione ş.a.), acestea au adăugat stemei lor fie acvila bicefală, fie crucea tetragramată, fie amândouă[51], pentru a aminti legăturile lor matrimoniale cu ilustra casă domnitoare bizantină în cauză.

In încheierea studiului nostru, mai precizăm că heraldica imperială şi a marii aristocraţii bizantine a influenţat şi a determinat adoptarea însemnelor armoriate şi de către nobilimea greacă mijlocie şi chiar cea mică. Bineînţeles că această heraldică marginală - dezvoltată în Imperiul bizantin între secolele XIV şi XV - ne-formând niciodată obiectul unei concedări exprese din partea vreunui basileu, a prezentat toate caracteristicile specifice armelor de liberă adopţiune atât în ceea ce priveşte mobilele, cât şi smalturile scutului. Totuşi, emblematica şi apoi heraldica bizantină au avut o înrâurire însemnată asupra emblematicii şi heraldicii balcanice (printre care şi cea românească), stând - alături de alte elemente provenite însă prin intermediul statelor medievale vecine, exponente ale artei armeriilor occidentale şi central-europene - la baza dezvoltării alcătuirilor heraldice din totalitatea acestei zone a Sud-Estului continentului nostru.

+++‡+++

N O T E

1) v. W.H. Graf Rüdt v.Collenberg, Byzantinische Präheraldik des 10. und 11. Jahrhunderts ?, în Kongressbericht der Internationalen Kongress für genealogische und heraldische Wissenschaften, München, 1974, publicat la Stuttgart, 1978, Band H, p.180.

2) v. lucrarea citată mai sus, pp.169-181.

3) v. părintele Vitalien Laurent, Le briquet, emblème monétaire sous les Paléologues ?, în: "Cronica numismatică şi arheologică" (Bucureşti), XVII, 1943, nr.127-128, p.4.

4) v. R.v.Collenberg, op.cit., p.180

5) Reamintim numele autorilor celor mai importante lucrări, studii sau articole în aceste două domenii: G.Chrysobergès (1861), baron B.v.Köhne (1871), J.N.Svoronos (1899 şi 1914), Sp.Lampros (1909), A.Heisenberg (1920), G.E.

Tipaldos (1926), G.Gerola (1934), St.Stanojević (1934), Al. Solovjev (1935), H.C.Graf v.Zeininger (1941), păr.V.Laurent (1943) şi mai recent W.H. Graf R.v.Collenberg (1974),apoi M. Maclagan(1976) şi G.Stricević (1979).

6) v. Al.Solovjev, Les emblèmes héraldiques de Byzance et les Slaves, în "Seminarium Kondakovianum" (Praga),VII, 1935, pp.126-128.

7) v. ibidem, p.133.

8) Datorită lui A.Heisenberg, Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit, München, 1920, în capitolul "Der zweiköpfige Adler der byzantinischen Kaiser", pp.13-29, actualmente este îndeobşte cunoscut că unul din capetele acvilei bicefale reprezentate pe "σουππέδιον"-ul împăratului Theodor al II-lea Laskaris a fost adăugat ulterior pe miniaturile Codexului Monacensis 442, care a servit lui Johann Wolf ca model pentru realizarea galeriei de portrete ale basileilor ce a publicat la Basel în 1562, ilustrând ediţia princeps a Istoriei bizantine a lui Nikefor Gregoras. V. şi A.Solovjev, op.cit., pp.120 şi 133; B.Hemmerdinger, op.cit., p.308; Ioannis Spatharakis, The portrait in the byzantine illuminated manuscripts, în "Coll. Byzantina Neerlandica", fasc.6, Leiden, E.J.Brill, 1976, pp.165-166 şi fig.108 şi 113. Totuşi, Georg Stricević, în articolul publicat în "Fifth Annual Byzantine Studies Conference. Abstract of papers", Dumbarton Oaks, 1979, pp.39-40, articol întitulat The double-headed eagle: an imperial emblem ?, îşi bazează una dintre argumentaţiile sale pe acvila cu două capete de pe "
"-ul lui Theodor al II-lea Laskaris fără să dea deloc impresia că o consideră apocrifă.

9) v.B.v.Köhne, Vom Doppeladler, în "Berliner Blätter für Münz-, Siegel u. Wappenkunde", t.VI, Berlin, 1871, p.20; A.Solovjev, op.cit., pp.121 şi 151.

10) v.R. de Clary, La prise de Constantinople,ed.Hopf, Chroniques gréco-romaines, Berlin, 1873, p.66.

11) v.N.Choniates, De signis ..., ed.Bonn, 1835,pp.856 şi 859.

12. v.J.N.Svoronos,Πῶς ἐγεννήθη καὶ τί σημαίνει ὁ δικέφαλος ἀετὸς τοῦ Βυζαντίου ; Atena, 1914, p.40, nota 3.

13) v.N.Muşmov, , în " ", III, 1913, pp.81-87.

14) v.A.Engel şi R.Serrure, Traité de Numismatique,Paris, 1905, vol.III, pp.1087 şi 1090.

15) v.Giuseppe Gerola, L'Aquila byzantina e l'aquila imperiale a due teste, în"Felix Ravenna", XLIII, 1934, fasc. 1, p.24.

16) cf. Armorialului Wijnbergen, cel mai vechi armorial francez cunoscut până în prezent, a cărui ultimă parte

conţine reprezentarea stemei împăratului Constantinopolului (latin), v.F 35, nr.17 (Paul Adam-Even şi Léon Jéquier, Un armorial français du XIII-e siècle: l'Armorial Wijnbergen, Lausanne, f.d., extras din "Archives Héraldiques Suisses", 1951-1954, p.74, nr.1273 şi pl.XII, nr.17). De asemenea, în Walford's Roll, armorial englez datând tot din veacul al XIII-lea, stema Împăratului (latin) al Constantinopolului este: "pe roşu, cruciat de aur, cu câte o cruce din acelaşi metal înscrisă în câte o rondelă înconjurată de câte 4 cruciuliţe în fiecare din cele 4 cartiere ale scutului, totul de asemenea de aur" (v. T. Rylance, The Latin Empire of Constantinople. Do we read rolls rightly ?, în "The Coat of Arms", vol.IV, 1980, nr.113, pp.240-242. In aceste două vechi armoriale din veacul al XIII-lea, trebue să considerăm sinonimi termenii de inel şi rondelă, căci ambii reprezintă un element circular perforat în mijloc. In albumul heraldic al marchizului d'Haucourt (Parisinus Arsenal, 5008 - 5010, mss. în 3 vol.), alcătuit de acesta la 1659, stema atribuită familiei"Courtenay-Constantinople" este: pe roşu,o cruce de aur cantonată de 4 bezanţi din acelaşi metal, încărcaţi fiecare de câte o cruciuliţă tot de aur şi însoţiţi de câte alte 4 cruciuliţe din acelaşi metal (cf.B.Hemmerdinger, Deux notes d'Héraldique, în "Byzantinische Zeitschrift", Bd.61, 1968, Heft 2, p.307). Acest din urmă izvor fiind mult mai recent decât primele două, nu îi vom acorda credit. De alfel , sigiliul mare, cu inscripţie în limba greacă, al lui Filip de Courtenay, ultimul împărat (titular) al Constantinopolului latin, sigiliu de care se mai folosea încă în 1263, deci după detronarea tatălui său Baudoin al II-lea, poartă gravate, atât pe scut cât şi pe acoperământul defensiv al calului, inele şi nu bezanţi (v. Bibliothèque Nationale,Mélanges Colbert 391,piesa 598; sigiliul este reprodus şi de Gustave Schlumberger, Sceaux et bulles des Empereurs latins de Constantinople, în "Bulletin Monumental", 1890, pp.20-21 şi pl.III, nr.6, precum şi de Max Prinet, Les armoiries des Empereurs latins de Constantinople, în "Revue Numismatique", 1911, pp.250-256). Nu cunoaştem izvorul folosit de A. Solovjev, op.cit., p.156, care descrie astfel stema aceleiaşi familii imperiale latine: "pe roşu, o cruce de aur cantonată de 4 bezanţi încărcaţi fiecare de câte o cruce de Ierusalim din acelaşi metal".

17) v. în acelaş sens şi G.Stricević op.cit., p.39

18) Pe "σουππέδιον"-urile împăraţilor Mihail al VIII-lea şi Andronic al II-lea Paleolog (ante 1301) vor fi brodate acvile încă monocefale (v. Codex Monacensis 442 şi Codex Parisinus, supl.gr.; 309 cf. A.Solovjev, op.cit., p.134 şi B. Hemmerdinger, op.cit., p.308).

19) v. Codex Marcianus 404, cf. A.Heisenberg, op.cit., p.25 şi pl.IV; A.Solovjev, op.cit.,pp.121 şi 133, consideră că data emisiunii chrysobulului din Monembazia ar fi fost la 1293, în timp ce F.Dölger şi I. Karayannopulos, Byzantini -

sche Urkundenlehre. I) Die Kaiserkunden, München, 1968,p.31, îi atribue apariţia la 1301. B.Hemmerdinger, op.cit., p.309, presupune că de abia Andronic al III-lea ar fi adoptat acvila bicefală ca emblemă imperială la 1325 (în perioada 1325-1328, când fusese asociat la tron de către bunicul său Andronic al II-lea) pentru a simboliza această dublă cârmuire. Acest argument ni se pare puţin convingător căci sistemul asocierii la tron nu constituia la acea epocă o inovaţie, el fiind practicat la Bizanţ cu secole în urmă.

20) Privitor la Andronic al III-lea, v. B.Hemmerdinger, op.cit,p308-309; privitor la Ioan al VI-lea, v. Codex Parisinus gr.1242, cf. A.Solovjev, op.cit., p.133 şi nota 82, cât şi B.Hemmerdinger, op.cit., p.309.

21) v. Codex Parisinus, supl.gr.309. s.XV, p.VI;A.Heisenberg. op.cit., p.27; Sp. Lampros, Λεύκωμα Βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων, Atena, 1930, p.85; A. Solovjev, op.cit., p.134; B.Hemmerdinger, ibidem.

22) v. G.Frantzes, ed.Bonn, 1838, p.184 (cf.Sp.Lampros, op.cit., p.443; A.Solovjev, op.cit., p.135).

23) v. G.Frantzes, ibidem, p.188 (cf.A.Solovjev, ibidem).

24) v.U.v.Richental, Conciliumbuch zu Costencz, Augsburg, Anton Sorg, 1483; B.v.Köhne, op.cit., p.8; A.Solovjev, op.cit., p.134.

25) v. Bibl.Nat., ms. Suppl.Gr.821, pergament, 36,5 x 34 cm.

26) v. Sp.Lampros, Πρόσταγμα 'Ιωάννου (Η') Παλαιολόγου, în 'Νέος 'Ελληνομνήμων " ,IV, 1907, pp.188-194.

27) v. ibidem, p.191.

28) v. Sp.Lampros, 'Ο δικέφαλος ἀετὸς τοῦ Βυζαντίου în "Νέος 'Ελλ.", VI, 1909, p.457; A.Solovjev, op.cit., p.134.

29) cf. Armorialului Wijnbergen, F°35 r., nr.18(P.Adam-Even şi L.Jéquier, op.cit., p.74, nr.1274 şi pl.XII, nr. 18). H.C.Graf v.Zeininger, Feuerstahl oder Buchstabe, în"Der Herold", II, 1941, p.100, se înşeală când consideră că cea mai veche reprezentare a stemei Paleologilor se află într'un armorial englez de la începutul veacului XV.

30) v. A.Solovjev, op.cit., p.155, nota 217 şi p.156, notele 219-224.

31) v.A.G.Paspatis, Βυζαντιναὶ Μελέται ,Constantinopol, 1877,p.42;A.v.Millingen, Byzantine Constantinople, London, 1899, p.112; Jean Ebersolt, Sculptures de l'Orient latin aux musées de Constantinople, în "Mélanges offerts à G.Schlumberger", Paris, 1924, II, pp.432-435; A.Solovjev op.cit., p.160;păr. V. Laurent, op.cit.,p.10,nota 26;B.Hemmerdinger,op.cit.,p.307, ar avea interes să utilizeze studiul precitat al păr.Laurent.

32) v. Charles Dufresne Du Cange, Historia Byzantina duplici commentario illustrata prior familias ac stemmata imperatorum Constantinopolitarum..., Paris, 1680, p. 249 ; v.şi A.Solovjev, op.cit., p.159; păr.V.Laurent, op.cit.,pp. 5-6.

33) O demonstraţie în acest sens la părintele V.Laurent, op.cit., pp.14-16.

34) v.portulanele lui Pierino Visconti din 1327,Angellino dall'Orto din 1330, apoi cele ulterioare ale lui Giovanni di Carignano şi părintelui Giovanni di Genova(cf.G.Gerola, L'elemento araldico nel portulano di Angellino dall' Orto, în "Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti",Anno Acad.1933-1934,t.XCIII,1934,pp.407-443; A. Solovjev, op.cit., pp.156-157.

35) v.Libro di conoscimiento de todos los reinos..., Madrid,ed.Telemaco,f.d.,pp.114-116 şi 120-121; v.şi Graf Zeininger,op.cit.,p.90; A.Solovjev,op.cit.,p.157; Păr.Laurent, op.cit.,pp.11-12; Ottfried Neubecker,Le grand livre de l'Héraldique(adaptation française de Roger Harmignies), Paris, Bruxelles,Elsevier Séquoia,1977,p.106.

36) v.de pildă harta geografică a Mediteranei alcătuită de Francesco de Cesanis la 1421(cf.C.Sathas, Μνημεῖα.Documents relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Age,vol.II, Paris, 1881,p.XV şi pl.hors texte);A. Solovjev,op.cit.,p.158; Graf v.Zeininger,op.cit.,p.91,nota 81; V.Laurent,op.cit., p. 10; pentru o altă hartă italiană din aceiaşi epocă reprezentând Balcanii, v.Franz Babinger, An Italian Map of the Balkans,Presumably Owned by Mehmed II,the Conqueror 1452-1453, în"Imago Mundi",VIII,1951,pp.8-9(cf.B.Hemmerdinger,op.cit. p. 307).

37) v.G.Pachimeres, De Michael et Andronico Paleologis libri XIII, VI, 36 ,ed.Bonn,1835,pp.532 şi 688,unde este reprodus cifrul-emblemă al Paleologilor după Codex Barberinensis gr.198; o reproducere identică a aceleiaşi embleme,v.Codex Monacensis 442,F°174 r.(cf.V.Laurent,op.cit.,p.16); cu privire la adoptarea crucii tetragramate ca stemă de familie a Paleologilor,v.şi A.Solovjev,op.cit., p.160.

38) v.Du Cange,op.cit.,care, în partea dedicată Familiae Augustae Byzantinae, reproduce la p.230 "Stemma Paleologorum" în desen; v.şi A.Solovjev,op.cit.,p.159,nota 235, precum şi B.Hemmerdinger,op.cit.,p.306, nota 2.

38) v.B.Hemmerdingen, ibidem.

40) v.de exemplu J.Laurent, Le briquet de la Maison de Bourgogne,în "Revue française d'Héraldique et de Sigillographie",I,1938,pp.55-64 (cf.V.Laurent,op.cit.,p.12);v.şi A.Solovjev,op.cit.,p.160. Relaţia între amnarul heraldic şi litera B(Burgundia) este formulată în mod expres de către toţi aceşti trei autori. Literele se întâlnesc în postura de mo-

bile ale scutului(constituind iniţiala unui nume sau unui simbol)în heraldica germană, italiană,spaniolă,poloneză şi mai târziu şi în cea rusă.

41) Apărut ca mobilă heraldică începând din 1334(cf.Grafv. Zeininger,op.cit.,p.89),amnarul a ajuns după aceea,un element frecvent întâlnit în arta blazonului occidental şi central european(A.Solovjev,op.cit.,pp.158-160;V.Laurent,ibidem).

42) v.Du Cange,op.cit.,p.362;v.şi Baron v.Köhne,op.cit., p.204; A.Solovjev,op.cit.,p.158; V.Laurent,op.cit.,p.10.

43) v.Pseudo-Kodinos, Traité des Offices (introd.,texte et trad. par Jean Verpeaux),Paris,ed.C.N.R.S.,1966,p.167;v.şi A.Solovjev,op.cit.,pp.157-158; V.Laurent,op.cit.,p.13.

44) v.J.Svoronos,Βυζαντιακὰ νομισματικὰ ζητήματα,în"Journal International d'Archéologie numismatique",vol.II,Athènes, 1899,p.363 şi urm.(cf.A.Solovjev,op.cit.,p.158).

45) v.M.Maclagan, The Byzantine Empire and Heraldry, în "Proceedings" ale celui de al XIII-lea Congres International al Ştiinţelor Genealogie şi Heraldică,Londra,1976, rezumat sub indicativul H 29,pp.47-48, în care acest autor afirmă că cele 4 litere B nu reprezintă în realitate decât o invocaţie adresată Mântuitorului Isus Hristos. Considerăm valabilă această afirmaţie numai în ceea ce priveşte cele 4 litere X(H în greceşte) sau E, sau alte iniţiale, dar sub nicio formă cele 4 litere B.

46) v.V.Laurent,op.cit.,p.15.

47) v.B.Hemmerdinger,op.cit.,pp.308-309.

48) v.Marc Vulson de la Colombière,La Science héroïque, Paris,S.et G.Cramoisy,1644,p.53.

49) v.Du Cange,op.cit.,p.249.

50) v.şi A.Solovjev,op.cit.,p.159; V.Laurent,op.cit.,pp. 5-6.Contele v.Zeininger,op.cit.,p.90,este de părere că tetragrama este alcătuită din simple litere care n'au nicio contingenţă cu amnarele heraldice.

51) Familia Gattilusi stăpânind asupra insulei Lesbos, a pus să se graveze pe emisiunile monetare ale diverşilor ei membri atât stema familială, cât şi acvila bicefală şi crucea tetragramată (cf.A.Solovjev,op.cit.,p.135; V.Laurent,op.cit., p.9; M.Maclagan,op.cit.,pp.47-48; Giuseppe Lunardi,Le Monete delle colonie genovesi,Genova, 1980, pp.247, 257-258 şi 264-265).

LUCIUS APRONIANUS = ROMAN Ier, PRINCE DE MOLDAVIE ?

A PROPOS DE L'EXPEDITION POLONAISE DE 1359 EN MOLDAVIE ET DE SON ECHO EN POLOGNE AU XVe SIECLE.

par Matei CAZACU

L'histoire de l'expansion du royaume polonais, puis, à partir de 1386, de l'union polono-lituanienne, dans les régions sises au nord de la mer Noire aux XIVe - XVIe siècles, reste encore à faire. Après une période romantique, quand l'idée d'une expansion de la Baltique à la mer Noire - od morza do morza - aux XIVe-XVIe siècles semblait définitivement acquise, survint une réaction representée principalement par O. Górka[1], qui ramena à une plus juste mesure les exagérations des historiens du passé. L'école historique allemande[2] apporta des contributions décisives à l'histoire des frontières de la Pologne, de la Lituanie et des autres États concurrents dans la région septentrionale de la mer Noire à cette époque.

C'est dans le contexte de la conquête de la Galicie et de la Volhinie que se place une campagne polonaise en Moldavie en 1359, campagne dont nous devons la description à deux historiens polonais du XVe siècle: Jan Dlugosz(1415-1480) et Filippo Buonaccorsi dit Callimachus (1437 - 1496), humaniste italien installé en Pologne. Nous allons reproduire en parallèle les deux textes afin de mieux les comparer. Après une digression sur les origines latines des Roumains[3], les deux auteurs présentent ainsi les événements :

Dlugosz, Historiae polonicae libri XII

Laturus opem Stephano filio Stephani woyewodae Walachiae, Kazimirus Poloniae Rex mittit cum eo exercitum qui in silvis, arboribus succisis, obruitur per astum woyewodae.

Moldaviae woyewoda Stephano apud Walachos mortuo [...], dura inter duos filios mortui woyewodae, Stephanum et Petrum, contentio de principatu et illius successione suboritur. Petro enim, quamvis minori natu, quod ingenii liberalioris esset, maior pars Walachorum favebat: is quoque et industria, qua pollebat, et provincialium Hungarorum quoque favore, pulso Stephano et boyaris, quos in suam partem perlicere non poterat, solus occupat Moldaviae principatum. Stephanus autem natu maior cum suarum partium boyaris et indignitatem suarum iniuriarum non ferens et veritus, ne Petrus frater nactus principatum crudelius in se quicquam consuleret, ad Kazimirum Polonorum regem et thesauris et milite abundantem confugit,

Callimachus, Vita et mores Sbignei Cardinalis

Cum igitur per multos anos armis atque auctoritate Polonorum Valachi foris tuti fuissent, seu spe libertatis erecti seu quietis impatientes domi tumultuari coeperunt moxque a regno Poloniae palam defecere.

petens se per illum in principatum restitui et suae necessitati propitia subventione misereri: spondens et obligans tam se quam universos suos succesores woyewodas et terram Moldaviae in fide, obedientia et subiectione Kazimiri regis et suorum successorum regum Poloniae perpetuo mansuros. Quae quidem conditio cum a Kazimiro rege, consiliariis regni probantibus, accepta esset, mittit Kazimirus rex ex Cracoviensibus, Sandomiriensibus et Lublinensibus et Russiae militibus exercitum cum Stephano, qui illum in sedem Moldaviae restituat. Is post diem Apostolorum Petri et Pauli ex penatibus egressus, dum terram hostilem attigisset, pluribus secundis successibus usus, aliquot etiam particulares conflictus feliciter de hoste in plenam et universalem dimicationem non veniente, reportavit. Petrus autem minor natu, dum cum Stephano et Polonorum exercitum aperte decernere sibi periculosum vidisset, astu et dolis rem tentare aggressus est. Silvae erant

Regnabat tunc apud Polonos Casimirus secundus, qui audita eorum defectione illico expeditionem parauit. In qua praeter alios magnos et fortes uiros, quem consiliorum socium adiutoremque actionum suarum haberet, delegit Sbigneum de Olesnycza, cuius et uirtus et felicitas in rebus bellicis per id tempus plurimum eminebat. Nec mora superato Thyrae amne positisque castris in solo Valachorum tantum terroris illis incussit, ut parum abfuerit, quin in ipsa trepidatione ad ueniam confugerent et se regi restituerent. Sed exsangues ac trepidos Lucius Apronianus, uir grauitatis antiquae, in medium concionabundus prorumpens ad defendendum se per spem decipiendi hostis animauit. Erat non

vastae et in longum porrectae, Ploniny a solitudine, et quod profectum non afferunt, nec cultae sunt ait arabiles, in terra Sepeniczensi sitae, quas, ut praemisimus, Ploniny Walachi vocant, quibus exercitus Polonicus, ut gradum ad interiora et plana promoveret, transiturus erat: earum silvarum dextra laevaque secus viam Walachi de parte hostili ita serris arbores inciderant ut immotae starent, ictu facile impulsae prociderent, easque accuratissime, sabulo contecti et gramine, observabant. Polonis itaque saltum intrantibus, Walachi extremas arborum succisarum impellunt aliam in aliam cadentem et ruentem, atque viciniorem praecipitantem et strage ancipiti viros, equos, armaque sine bello obruunt et devincunt. Arborum siquidem truncis et ramorum fragmentis milites insignes exanimati et oppressi sunt, plerique in pedibus aut manibus aut aliqua parte corporis mutilati. Caetera omnis multitudo inopinato malo perculsa, sub iugum et deditionem venit: maiorque aliquanto captorum, quam caesorum numerus fuit. Praeda omni et spoliis hostes procul a tumultuario exercitu Valachorum silua frequentibus procerisque arboribus spectabilis ceterum nullis uepribus aut uirgultis implicita.

Eas arbores Lucius succidi iubet eo libramento, ut per se starent, sed leui motu impelli ad ruinam possent. Postero die, cum Poloni signa infesta inferrent et spreta Valachorum paucitate procederent acie incomposita magis more tumultuantium per insolentiam, quam progredientium ad iustum proelium, Lucius, qui antequam pugna iniretur in succisam siluam profugere cogitauerat, mutato consilio fortunam tentare instituit. Itaque cum Valachi tumulum insiderent, arma expedienda suadet, aciem densissime conglobandam, forti et audaci cuiquam in prima fronte consistendum, ut subeuntes per accliuum Polonos superne impetu facto deturbarent et, si fortuna affuisset, disruptis ordinibus caederent ac fugarent.

potiti, tanto hosti gratior, quantum integrior. Nam etsi equorum magna pars strage arborum coinciderit: arma tamen vestes et caeterae res, quoniam per fugam neque evadere quisquam, nec referre quicquam valuit, a victoribus occupatae. Ad eas insidias Polonorum exercitus, parte Walachorum, cui ferebat suffragia, prodente, praecipitatus est magis, quam sua negligentia aut ignavia, quae cum parte adversa reconciliatione et intelligentia habita auxiliarios suos Polonos in insidias huiusmodi et laqueos maligna vafricie perduxis. Ea clade Kazimiro regi nuntiata illico misit qui omnes captivos redimerent. Et Walachis potestatem facilem redimendi captivos facientibus, omnes milites et vulgus omne permiscuum facili aere redemptum est. Captus fuit in clade huiusmodi Sbigneus de Oleschnicza m les de domo Dambno, Sbignei cardinalis et episcopi Cracoviensis avus, qui in diem mortis claudicare coactus propter tibiarum violationem, quae tunc illi provenerat. Nawogius de Thanczin, filius Andreae de Thanczin, Cracoviensis palatini, cum inter tumultum manus Wala- Prosper (ut fit) euentus rationabile consilium secutus. Nam cum praeter persuasionem Sbignei, qui non nisi ordinata acie exploratisque omnibus, ne qua fraus subesset, signa mouenda dicebat, Polonus incautius et interlucenti agmine in accliuum niteretur, Valachorum desuper cum clamore irruentium adeo impetum non sustinuit, quod subito in fugam conuersus esset, nisi Sbigneus, in re trepida minime consternatus, pluribus in locis suos in aciem reduxisset et impigre, ubi plurimum periculi erat, accurendo propemodum solus hosti subitam uictoriam eripuisset.

Instaurata per Sbigneum pugna, reliqui quoque animos collegere coepitque per se quisque anniti, ut primae trepidationis ignominiam strenue pugnando deleret. Sed et Valachi non minus acriter instabant, accurente ubique Lucio et iam Polonos uictos uociferante. Tantumque momenti in eo uiro esse apparebat, ut ab ipso uno penderet utrorumque uictoria.

chorum effugisset,patris et amicorum devitans conspectum,ex cladis loco Romam abiit,et se presbyterum (iam enim unica consors quam duxerat,diem obierat)fieri ordinavit:qui expost in patriam reversus in decanum fuit Cracoviensem promotus. Silvarum huiusmodi densitas temporis processu in culturam et camporum planiciem redacta. Undecim signa ea clade capta quorum tria regia sive terrestria,Cracoviense,Sandomiriense et Leopoliense,novem militaria videlicet Bipennium,quod prefatus Navogius erexerat,alterum de Leliwa,tertium Vulpium, quartum Rawitarum, quintum Gryphonum, sextum Srzenyewitarum, septimum Habdankonum, octavum Polukosarum, nonum Streparum erant.(4)

Itaque Sbigneus,cum ille inter suos adhortando monendoque obequitaret,concitato equo per medios hostes in eum irruit.Nec segnius Lucius infesta hasta contra se uenienti occurrit tanto ardore animorum,ut uideretur uterque ad certam uictoriam properare. Fractis hastis fragor et nudati enses ad se omnium oculos attraxere, ita ut in euentum tam feri certaminis a pugna utrimque cessaretur. Lucius fretus equi agilitate diuersis gyris dextra leuaque Sbigneum eludere,nunc fugere,nunc instare punctimque et caesim a tergo, a fronte lacessere, donec ille seu ira seu uirtute stimulatus contorta totis uiribus in aduersarii caput bipenne attonitum ex equo deturbauit.Labante ad terram Lucio tantus clamor a Polonis exortus reintegrato proelio, quod diffisi uiribus Valachi subito ad dolum se conuertunt. Relicto igitur tumulo,quem insederant,paulatim ueluti fugientes in proximam siluam se recipiunt insequentibus effuse Polonis, quos ubi clipei ar-

morumque a se interfecti ducis potitus superuenit Sbigneus,septa identidem clamando insidias timendas,ab insequendo ulterius frustra reuocare conatus est.Ceterum quia magis non probare suorum factum quam non adiuuare licebat,et ipse quoque fugientibus coepit instare.Valachi,postquam Polonos siluam temere ingressos conspexere, proximas arbores ad ruinam compellunt,illae ulteriores, aliae alias super aliis cadendo eaque propagatione ruinae Poloni fere omnes obtriti cum Sbigneo,qui non diu laetatus super spoliis tam insignis uictoriae ingentis abietis ruina crure altero mulctatus est,quasi plane Lucius mortis suae praescius in ultionem suam succidi siluam curasset.Id uero non solum Polonis,sed etiam Valachis indignum uisum et miserabile tam strenuum uirum,cui paulo ante fortuna belli non solum pepercisset,sed propemodum opimis spoliis decorasset,ne hominis quidem morte absumi.(5)

A ces deux témoignages qui sont presque contempo - rains l'un de l'autre, avec, toutefois, une certaine antériorité de celui de Dlugosz, l'historien roumain P.P. Panaitescu a ajouté un troisième, extrait de la Vie du cardinal Sbigniev Olesnicki (1389 - 1455), petit-fils du héros de 1359.(6) Ce texte a été attribué avec beaucoup de probabi - lité au même Jan Dlugosz.(7) Le voici :

"Accessit ad hoc amplior claritas et honor a Sbigneo patre in filius derivatus, qui in eo proelio, quod sub Kazimiro Poloniae secundo rege in Moldavia cum Volscis, qui nunc Valachi vocitantur, infeliciter anno domini millesimo tricentesimo quinquagesimo nono gestum est, quamvis Polonicus exercitus ad insidias et ad saltum, cuius arbores studiose ante subserratae facili impetu a Valachis impulsae ruebant, perductus paene deletus foret, animose pugnans, proelium in locis aliquibus re - stituit, et pluribus Polonis, quorum nominibus absti - neo, fugientibus, captus ipse, et in pede uno arbore una ruente truncatus, magno et propriis et hostibus spec - taculo fuit."(8)

Ces récits semblent se baser sur la tradition conservée dans la famille Olesnicki, dont nous savons, par un témoignage plus tardif, il est vrai, que

"habet hoc gens peculiare chronicon rerum a suis majo - ribus gestarum".(9)

Dans les deux cas, il s'agissait de présenter les faits d'armes du grand-père homonyme du cardinal Sbigniev Olesnicki, dont tant Dlugosz que Callimachus écrivirent la biographie. Leurs points communs peuvent se résumer ainsi : profitant des troubles internes qui secouaient la Moldavie en 1359 , le roi Casimir de Pologne décida d'envoyer une expédition punitive dans ce pays. L'armée polonaise avança en Molda - vie où elle fut surprise par les ennemis dans une fôret dont les arbres coupés à moitié furent renversés produi-

sant la panique parmi les envahisseurs. Sbigniev Olesnicki, le grand-père du cardinal, bien qu'ayant combattu vaillament, ne put empêcher la défaite de se transformer en débâcle. Blessé à la jambe par un tronc d'arbre, il resta claudicant pour le reste de sa vie.

Ce résumé des événements coïncide parfaitement avec le passage reproduit plus haut de la vie du cardinal Olesnicki attribuée à Dlugosz. Par la suite, tant Dlugosz dans son Histoire polonaise, que Callimachus dans sa propre Vie du cardinal Sbignev Olesnicki, allaient introduire des éléments supplémentaires, dont il convient d'entreprendre ici le relevé. Précisons, toutefois, que les différences entre le récit de Dlugosz et celui de Callimachus concernent, princi - palement, cinq points :

1)Dlugosz affirme que les Polonais sont intervenus afin d'aider le voïévode Ştefan (Etienne) à reconquérir le trône que venait de lui enlever son frère cadet Petru (Pierre). Les deux étaient les fils du prince Petru, à la mort duquel Ştefan, l'aîné, s'était vu évincer du règne par son frère qui jouissait de l'aide de ses sujets et des "provinciaux" hongrois.

2)Callimachus ne donne pas le nom du prince de Moldavie, mais introduit dans le récit un épisode dont nous allons nous occuper plus loin : selon lui, le commandant de l'armée moldave (et non pas le prince) s'appelait Lucius Aprouianus, vir grauitatis antiquae (donc, d'une autorité ou sévérité antique, ressemblant à celle de l'Antiquité),qui tomba dans le combat singulier l'opposant à Sbigniev Olesnicki.

3)Dlugosz indique que la bataille eut lieu dans la forêt de Ploniny (qui signifie "montagne" en polonais)dans le pays de Sepenicz (Şepeniţ, en roumain). Ce pays est situé entre le Dniestr, le Prut, le Colacin et le Ceremuş et avait trois forteresses principales : Hotin, Ţeţina (près de Cernăuţi) et Hmielov (près de Şepeniţ).(10)

4)Dlugosz inclut dans son récit les noms des bandéries royales (ou territoriales) et nobiliaires qui auraient participé à la campagne et dont neuf drapeaux tombèrent entre les mains des Roumains.

5)Enfin, toujours Dlugosz raconte la fuite du champ de bataille du jeune Nawój Tenczynski qui alla directement à Rome et devint prêtre. Il rentra dans son pays plus tard et finit ses jours comme doyen de Cracovie.

Nous n'avons pas l'intention de reprendre ici la discussion des points 1, 3, 4, et 5. Elle a été entreprise par les historiens roumains(11), polonais(12) et autres(13) sans qu'un consensu puisse être dégagé. En effet, disons-le tout de suite, ces trois séries de faits (le point no 3 semble être le seul admis par tout le monde) sont totalement contradictoires : il n'y avait pas de voïévodes Ştefan et Petru, fils d'un prince Petru, en Moldavie en 1359 pour se disputer le trône. Petru, identifié au prince Petru Ier (v.1375-1391), ne pouvait pas règner en 1359, année généralement considérée par les chroniques comme étant celle de la"fondation" du pays mais quand, en fait,règnait le prince Sas (1354 - 1363).(14)

D'autre part, la situation politique générale, les noms des bandéries royales et la carrière de Nawój Tenczynski ont fait pencher les historiens plutôt pour l'année 1377.(15) Notons aussi l'opinion de M.St.Gorovei, l'excellent spécialiste de l'histoire moldave au XIV^{e} siècle, qui incline, lui, pour l'année 1367.(16)

La mention du roi Casimir (1333 - 1370) comme l'initiateur de l'expédition est, elle aussi, un élément qui ne s'insère pas dans la réalité définie par les donnés des textes : Sbigniev Olesnicki était très jeune en 1359 et, comme on lui connaît pas moins de 12 enfants dont la carrière nous mène jusqu'au milieu du siècle suivant, il semble impossible qu'il soit mort en Moldavie.(17)

On peut donc considérer qu'à l'heure actuelle le débat est arrivé à une impasse d'où seuls des documents nouveaux pourraient le faire sortir. Sans avoir la prétention de produire ces documents, nous nous permettrons de verser au dossier quelques pièces et, surtout, nous tenterons de replacer la disscussion sur un terrain plus solide.

Il y a, d'abord, le fait incontestable que les Polonais firent une expédition en Moldavie sous le règne du roi Casimir. C'est là un élément commun aux trois sources principales citées plus haut et qui se trouvait très probablement, ensemble avec la date de 1359, dans la chronique de la famille Olesnicki. Dans la même chronique on avait conservé le souvenir de la forêt abattue par les Moldaves sur les ennemis et de la blessure qui obligea Sbigniev Olesnicki à claudiquer pour le reste de sa vie.(18) A partir de ce fond commun qui semble incontestable, Dlugosz et ensuite Callimachus ont ajouté des éléments relevant de la tradition orale et qui,eux, ont embrouillé les pistes suivies par les historiens modernes. En effet, l'introduction des noms des deux frères ennemis, Petru et Ştefan, fils d'un voïévode Stefan, est le fait de Dlugosz qui ne connaissait pas les noms des premiers princes de Moldavie - Dragoş, Sas, Bogdan et Laţco. En revanche, Dlugosz savait, sans doute, que le premier prince moldave à prêter serment de vassalité aux Polonais était Petru Ier, en 1387. Quant à la carrière de Nawój Tenczynski,elle lui était connue car ce dernier avait été un de ses prédécesseurs dans la charge de doyen de Cracovie.

Ces ajouts que Dlugosz utilisa pour étoffer son récit sont, croyons-nous, à l'origine de la controverse sur la date et, finalement, sur la réalité même de l'expédition polonaise en Moldavie en 1359. C'est pourquoi il est nécessaire de reprendre la question en essayant de faire abstraction des alluvions entassées par Dlugosz et qui reposent sur sa solide connaissance de l'histoire moldave au XVe siècle. Cette intention a été manifestée par M. Ş.Papacostea qui a annoncé récemment une étude sur les événements de 1359.(19)

+

Reste la personne de Lucius Aprouianus que Callimachus introduit dans son récit de la campagne de 1359. "Fantaisie d'humaniste" (P.P.Banaitescu) ou un prince du pays de Şepeniţ, cette région du nord de la Moldavie, comme le considérait voici quatre décénnies I.Nistor ? Nous avouons que ces explications nous ont paru un peu trop rapides. L'inspiration classique de Callimachus est évidente, mais les historiens qui se sont occupés du problème n'ont pas réussi à éclaircir le sens et les origines de cet emprunt à l'histoire de Rome. En revanche, on sait aujourd'hui que Dlugosz calqua la description de la campagne de 1359 sur le récit de la défaite encourue en Gaule par le consul L.Postumius que nous a transmis Tite-Live.[20]

Ce fut sans doute l'introduction sur les origines latines des Roumains qui décida Callimachus de présenter le duel entre Sbigniev Olesnicki et le commandant de l'armée moldave auquel il donna le nom de Lucius Aprouianus. Il s'agissait, en premier lieu, de rehausser le prestige militaire de l'ancêtre blessé dans une campagne obscure en Moldavie : c'est pourquoi Callimachus préfère affirmer qu'il y mourut, en ajoutant les paroles suivantes destinées, de toute évidence, à ses contemporains :

"Ingens iam tum Dembnigenarum nomen Sbigneus in tam memorabili pugna, caeso hostium duce, maxime illustrauit. Ex quo facto est, ut filii sui mox ad magistratus insignes eueherentur; neque enim minus clarus prole quam uirtute ac diuitiis fuit, quippe quod duodecim filios genuit omnesque ad summam amplitudinem naturali indole atque honestis artibus aspirantes uidit."[21]

Mai pourquoi Lucius Apronianus et non pas Petru voïévode de Moldavie ? Tout d'abord, une précision s'impose : il faut lire <u>Apronianus</u> et non <u>Aprouianus</u>, comme nous a transmis le manuscrit du XVIe siècle utilisé pour l'édition critique de M-me Lichónska. Cette restitution acceptée, le problème devient aisé à résoudre : il s'agit, croyons-nous, de Lucius

Turcius Apronianus, préfet de Rome de 362 à 363, païen convaincu, connu par un passage d'Ammien Marcellin(XXVI,3, 1-3) comme un "juge intègre et sévère", ce qui n'est pas sans rappeler le <u>vir gravitatis antiquae</u> de Callimachus.[22] Pour mieux comprendre le sens de cet emprunt, il suffit de rappeler quelles étaient les attributions du préfet de Rome telles que Callimachus pouvait les connaître par ses lectures classiques : au début chef de la police impériale de Rome, le préfet deviendra très vite le plus important fonctionnaire de l'ordre sénatorial. Il assurait également la justice à Rome où il était le juge suprême au criminel et avait aussi une importante juridiction civile. Au Ier siècle, ces attributions s'exerçaient, théoriquement, sur l'Italie entière, qui était considérée une annexe de Rome.[23]

Si on compare maintenant les réalités moldaves avec celles que Callimachus avait en vue lorsqu'il donna le nom de Lucius Apronianus au chef de l'armée moldave de 1359, une conclusion nous semble s'imposer tout naturellement : il s'agit du <u>vornic</u>, désigné dans les textes latins par les termes <u>marscalcus</u>, <u>magister aulae regiae</u>, <u>supremus judex curie</u> et <u>judex terrarum Moldovicarum</u>, donc juge suprême du pays (après le prince, évidemment) et, en plus, chef de l'armée.[24] Mais il y a, à notre avis, plus que ça : en donnant le nom d'un préfet de Rome à ce vornic moldave, Callimachus a pu avoir devant les yeux le nom du propre frère du voïévode Petru, à savoir Roman, qui lui suivit au trône de 1391 à 1394. Roman apparaît aux côtés de son frère en 1387, lors du serment de vassalité de Lvov.[25]

On peut supposer donc que Callimachus pensait au voïévode Roman (par l'étymologie Romanus - Roman) lorsqu'il donnait au chef militaire moldave de 1359 le nom d'un préfet de Rome du IVe siècle après Jésus Christ. Cette hypothèse nous paraît confirmée par une autre observation : le nom gentilique de Lucius , Apronianus, dérive de la <u>gens</u> Apronia, de <u>aper</u>, "sanglier".[26] Or, on attribue, à tort ou à

raison, au prince Roman la construction de la forteresse et de la ville homonymes du département de Neamţ.[27] Cette coïncidence devient troublante lorsqu'on se souvient que le sceau, très ancien, de cette ville, représente un sanglier et porte la légende : "+Sigillum civium de foro Romani."[28] Callimachus connaissait-il le sceau de cette ville ? Dans l'état actuel de nos connaissances on ne peut pas hasarder une réponse à cette question.

Toujours est-il que, à notre avis, ce faisceau de données convergent toutes vers la conclusion que, en décrivant la lutte entre les Moldaves et les Polonais, l'humaniste italien a voulu y insérer le nom du voïévode Roman grâce à un emprunt classique. Si on accepte l'affirmation de Dlugosz sur le conflit entre les deux frères Stefan et Petru, on ne peut pas ignorer totalement l'indication de Callimachus sur la participation du prince Roman aux côtés de Petru lors de ce combat.

+
+++++
+

N O T E S

Cet article reproduit le texte d'un exposé présenté le 2 octobre 1980 à l'Institut roumain de Fribourg en Brisgau (Allemagne).

(1) O.Górka, Zagadnienie czarnomorskie w polityce polskiego średniowiecza (1359-1506), dans: Przeglad Historyczny, X, 1932-1933, pp.325-391

(2) B.Spuler, Mittelalterliche Grenzen in Osteuropa, I. Die Grenze des Grossfürstentums Litauen im Südosten gegen Türken und Tataren, dans: Jahrbücher für Geschichte Osteuropa, VI, 1941, pp.152-170; G.Rhode, Die Ostgrenze Polens. Politische Entwicklung, kulturelle Bedeutung und geistige Auswirkung, I. Im Mittelalter bis zum Jahre 1401, Cologne-Graz, 1955. (Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, 2).

(3) Voir la discussion de ces passages chez A.Armbruster, La romanité des Roumains. Histoire d'une idée, Bucarest, 1977, pp. 66-68

(4) Historiae polonicae libri XIII, in Opera omnia, éd. A.Przedziecki, III, Cracovie, 1870, pp.277-278.

(5) Philippi Callimachi, Vita et mores Sbignei Cardinalis, éd. Irmina Lichońska, Varsovie, 1962, pp.28, 30.

(6) Dlugosz, Opera omnia, I, pp.552-553.

(7) P.P. Panaitescu, Din istoria luptei pentru independenţa Moldovei în veacul al XIV-lea. Primele lupte pentru independenţă ale ţărilor române, dans: Studii, IX/4, 1956, p.100

(8)P.P. Panaitescu, loc.cit., avec toute la bibliographie de la question.

(9) Il s'agit de Stanislaw Sarnicki; la citation chez I.Nistor, Lucius Aprovianus - eroul ţării Şepenitului, dans: Analele Academiei Române, Memoriile Secţiunii istorice, s.III, t. XXIII (1940-1941), p.143

(10) C.C. Giurescu, Târguri sau oraşe şi cetăţi moldoveneşti din secolul al X-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea, Bucureşti, 1967, qui conteste l'interprétation de P.P. Panaitescu, op.cit., pp. 103-104.

(11) Principalement P.P. Panaitescu, op.cit.;C.Racoviţă, Inceputurile suzeranităţii polone asupra Moldovei (1387-1432), dans: Revista istorică română, X, 1940,pp.246-248; I. Nistor, op.cit.; Şt. Gorovei, Îndreptări cronologice la istoria Moldovei din veacul al XIV-lea, dans:Anuarul Institutului de istorie şi arheologie "A.D.Xenopol", X, 1973, pp.115-120; idem, L'État roumain de l'est des Carpates: la succession et la chronologie des princes de Moldavie au XIVe siècle, dans: Revue roumaine d'histoire,XVIII, 1979, pp.503-506; idem, Poziţia internaţională a Moldovei în a doua jumătate a veacului al XIV-lea, dans: Anuarul Institutului de istorie şi arheologie "A.D.Xenopol", XVI,1979, pp.193-195.

(12)A. Czołowski, Sprawy wołoskie w Polsce do roku 1412, dans: Kwartalnik Historyczny, V, 1891, pp.569-598;O. Górka, op.cit.; Z. Spieralski, W sprawie rzekomej wyprawy Kazimierza Wielkiego do Moldawii, dans: Przeglad Historyczny, LII, 1961, pp.147-152; pour les publications plus récentes voir l'article documentaire de I. Corfus, Pagini de istorie românească în noi publicaţii poloneze, dans: Anuarul Institutului..."A.D.Xenopol", V, 1968, p.218.

(13) Essentiellement G.Rhode, op.cit., pp.225-228; P. Knoll, The Rise of the Polish Monarchy. Piast Poland in East Central Europe, 1320-1370, Chicago, Londres, 1972,pp. 241-244.

(14) Voir les précisions chronologiques de Şt.Go-

rovei, Indreptări cronologice...

(15) Il s'agit de P.P.Panaitescu, G.Rhode, Z.Spieralski et P.Knoll.

(16) Voir surtout Indreptări cronologice..., pp.115-120.

(17) Des précisions chez P.P.Panaitescu, op.cit., pp.104-105.

(18) A comparer avec les opinions de M. Ş.Papacostea, Triumful luptei pentru neatîrnare: întemeierea Moldovei şi consolidarea statelor feudale româneşti, dans le volume Constituirea statelor feudale româneşti, Bucarest, 1980, pp.180 - 181.

(19) S.Papacostea, op.cit., p.181, note 52.

(20) Voir là-dessus l'étude de W. Madyda, Johannes Longinus Dlugosz als Vorläufer des Humanismus in Polen, dans Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa..., éd. par J.Irmscher, Berlin, 1962, pp.185-191.(Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 32).

(21) Vita et mores Sbignei Cardinalis, éd.cit., p.30.

(22) A.Chastagnol, Les fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire, Paris, 1962, pp.156-159; A.H.M.Jones, J.R. Martindale et J.Morris, The Prosopography of the later Roman Empire, A.D.260-395, I, Cambridge, 1971, pp.88-89.

(23) Voir L'ouvrage classique de A.Chastagnol, La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire, Paris, 1960, (Publications de la Faculté des Lettres et des sciences humaines d'Alger, XXXIV).

(24) C.C.Giurescu, Contribuţiuni la studiul marilor dregători în secolele XIV şi XV, Bucureşti, 1927; N.Stoicescu, Sfatul domnesc şi marii dregători din Ţara Românească şi Moldova (sec.XIV-XVII), Bucarest, 1968, p.193 et suiv.

(25) M.Costăchescu, Documentele moldoveneşti înainte de Ştefan cel Mare, II, Iaşi, 1932, pp.599-601; correction de la date chez G.Rhode, op.cit., p.313, note 88.

(26) Voir Totius latinitatis Onomasticon opera et studio Doct.Vincentii de Vit Lucubratum, I, Prato, 1859-1867, p.30.

(27) Voir toute la discussion et la bibliographie chez N.Stoicescu, Repertoriul bibliografic al localităţilor şi monumentelor medievale din Moldova, Bucarest, 1974, pp.714-718

(28) E.Vîrtosu, Din sigilografia Moldovei şi a Ţării Româneşti, dans le volume: Documente privind istoria României, Introducere, II, Bucarest, 1956, p.476; Dan Cernovodeanu, Ştiinţa şi arta heraldică în România, Bucarest, 1977, s.v.

COSTUME TRADITIONNEL ET PRATIQUE RELIGIEUSE EN ROUMANIE

Par Denise POP-CAMPEANU

Le costume traditionnel est toujours bien vivant en Roumanie. Dans certaines régions ethnographiques du nord de la Transylvanie et de la Moldavie, il est même encore porté quotidiennement de nos jours. Contrairement à ce qui se passe dans un grand nombre de pays européens, voisins même de la Roumanie, où les techniques ancestrales s'oublient et disparaissent, les paysannes roumaines n'ont pas perdu les manières de faire d'antan. Certaines pratiques trop archaïques ont été, bien entendu, remplacées par des procédés industriels modernes, conséquence inévitable du développement économique du XXème siècle. Nous pensons plus particulièrement aux recettes de teinture des fils dans des bains de plantes tinctoriales dont les femmes, naguère encore, avaient le "secret"[1] et qui ne sont plus utilisées de nos jours. Elles ont recours aux teintures industrielles à l'aniline dont les avantages (gain de temps, solidité des coloris) sont malheureusement entachés par le côté inesthétique des couleurs obtenues. Par contre, les techniques du tissage et de la broderie se perpétuent en se transmettant de mère à fille, en dépit des transformations intervenues dans les occupations journalières des femmes,

1. Ces recettes domestiques ont été heureusement recueillies (entre autres) par Tudor PAMFILE et Mihai LUPESCU în Cromatica poporului român, Bucureşti, 1914.

aujourd'hui toutes salariées lorsqu'elles sont d'âge actif.

Le métier à tisser est encore présent dans presque tous les foyers ruraux. Mais il ne faut pas séjourner bien longtemps dans un village pour s'apercevoir que les femmes tissent la plupart des étoffes dont elles se servent dans leur intérieur - que celles-ci soient fonctionnelles, décoratives ou rituelles - et qu'elles produisent de moins en moins de pièces du costume traditionnel. Néanmoins, quel que soit leur état de fortune, chaque villageois et chaque villageoise possèdent, au moins, un beau costume traditionnel qu'ils conservent avec soin dans les coffres ou dans les armoires pour le porter à des occasions qui se font de plus en plus rares et pendant des heures de plus en plus brèves.

Le port du costume dans les occasions spéciales

Les objets tissés et brodés (étoffes rituelles, tissus décoratifs ou pièces de vêtement) continuent à jouer un rôle important dans toutes les occasions spéciales de la vie des paysans roumains. Ces occasions sont constituées par les évènements familiaux: naissances et baptêmes, fiançailles et mariages, enterrements et culte des morts. Ces événements sont, aujourd'hui comme autrefois, préparés et traités comme des cérémonies à caractère social et religieux. Ils demeurent encore les préoccupations principales de toute la communauté villageoise qui y est associée dans son ensemble (du moins lorsque le village n'excède pas quelques centaines d'habitants).

Chaque cérémonie implique l'utilisation d'un certain apparat où intervient d'abord l'esthétique, suivie de près par la notion de "prestige" et de "distinction sociale". La cérémonie sanctionnant tout acte important de la vie familiale entraîne avec ostentation, le déploiement de la "richesse" des acteurs. Celle-ci se manifeste de plusieurs manières, et d'abord dans leur costume, puis dans:

- les cadeaux qu'ils offrent aux officiants, aux membres de la famille alliée et à tous les participants;
- la valeur et l'abondance de ce qui est consommé au cours de la fête;
- les dons qui sont faits aux pauvres;
- l'ornementation de l'espace où se déroulent la fête (maison, cour, trajet) et la cérémonie religieuse (église ou enceinte de l'église: le cimetière);

et si la cérémonie sanctionne un mariage, la richesse doit pouvoir se lire aussi dans:

- l'exposition de la dot de la mariée.

Dans la société paysanne roumaine la dot des filles et les cadeaux faits à l'occasion des mariages d'une part, et les dons faits après la mort d'un être cher d'autre part, sont constitués en majorité d'objets tissés et brodés à la maison ainsi que de pièces de vêtement. Quant aux costumes portés par les personnages principaux, leurs familles, les invités et tous les participants lors des deux grandes cérémonies de la vie familiale: mariage et enterrement, ils se distinguent toujours des vêtements de tous les jours. Ils sont plus ornés, plus vifs de couleurs pour la cérémonie joyeuse du mariage. Ils sont sobres, choisis dans des coloris plus foncés où prime de nos jours le noir pour la cérémonie pathétique des funérailles.

Les villageois roumains portent donc leur beau costume traditionnel à ces grandes occasions. Mais leur comportement actuel est d'épargner le plus possible ce costume afin de le garder pour en être revêtu le jour de la mort. A ce propos, le Professeur Mihai POP nous a rapporté cette anecdote significative: alors qu'il assistait en 1978 à un mariage en Olténie, il observa que les gens d'âge mur, aussitôt la cérémonie religieuse terminée, étaient rentrés chez eux se deshabiller. Ils avaient ôté leur beau

costume traditionnel et s'étaient ensuite habillés de leurs vêtements de ville pour participer au festin et au déroulement de la fête. Etonné, le professeur leur avait demandé l'explication de ce geste et ils lui répondirent: "Nous ne voulons pas user notre costume car nous voulons être enterrés avec et nous n'avons plus les moyens ni le temps d'en confectionner de nouveaux".

Selon les habitudes régionales particulières, le costume avec lequel chacun veut être enterré est, soit celui qu'il a porté le jour de son mariage, soit un autre très beau costume confectionné plus tard, dans le cours de sa vie. Par exemple, à Ghijasa de Jos, près d'Agnita, en Transylvanie, les femmes ayant dépassé la cinquantaine se confectionnent une <u>ie înflorată</u> (une chemise brodée) qu'elles nomment <u>ia de moarte</u> (la chemise de la mort). Elles la conservent, en effet, précieusement pour le jour suprême. Mais, d'une manière générale, c'est le costume porté le jour du mariage qui est revêtu également le jour de la mort, selon le voeu formel du défunt. Tout comme dans le passé, les deux cérémonies (mariage et funérailles) continuent aujourd'hui à être considérées comme essentielles par les villageois roumains.

A la question posée de savoir pourquoi les paysannes attachent un tel prix à cette tradition, les réponses le plus souvent obtenues font ressortir un désir profond de se reconnaître, de se retrouver par couple dans l'au-delà, dans le Paradis. La femme croit volontiers que son époux la reconnaîtra plus sûrement dans le costume qu'elle portait le jour heureux et inoubliable de leur mariage, plutôt que dans un autre vêtement confectionné plus tard, pour d'autres occasions, et dont l'époux ne se souviendrait probablement pas.

Dans les villages où la coutume veut que les jeunes époux, lors de la cérémonie religieuse du mariage, dans l'église, soient reliés par un mouchoir brodé, spécialement

tissé et orné par la mariée elle-même, et dont ils tiennent chacun un bout, ce mouchoir rituel est coupé en deux à la mort du premier conjoint et placé dans son cercueil. L'autre moitié est conservée pieusement dans le but d'être, à son tour, placée dans le cercueil du second défunt. Tous ces gestes rituels font partie d'un ensemble plus complet de coutumes ayant pour but de réunir dans la vie d'en-Haut ce qui a été lié sur terre et que la mort dénoue momentanément, de manière provisoire.

<u>Pratiques religieuses et maintien du costume traditionnel</u>

Nous venons de voir brièvement combien les grands événements de la vie familiale sont encore, aujourd'hui, perçus et célébrés avec faste et religiosité dans la société paysanne et rurale roumaine. Nous nous attacherons maintenant à montrer quelques aspects de la pratique religieuse courante en essayant d'en dégager leurs implications sur le maintien du costume traditionnel des villageois roumains.

Certaines fêtes religieuses sont restées des occasions de renouveler la "garde-robe". Cette habitude est d'ailleurs conservée à la ville, par les citadins dont la garde-robe n'a plus rien de traditionnel. Les citadines choisissent de préférence la fête de Pâques pour porter des vêtements nouveaux. Au village, à cette occasion, les paysannes se confectionnent une nouvelle chemise brodée et, éventuellement, une <u>fotă</u> ou des <u>catrințe</u> nouvellement tissées ainsi qu'un foulard de tête (ou tout autre coiffe) acheté ou confectionné exprès. Les paysans et paysannes, heureux de sentir revenir le printemps après l'engourdissement hivernal, profitent de cette occasion pour faire toilette, et pas seulement de leur corps, mais de leur maison tout entière. C'est l'époque où celle-ci sera repeinte extérieurement et intérieurement; chaque objet sera nettoyé, les tapis et les <u>scoarțe</u>, secoués et lavés; les <u>chindee</u> autour des icônes ou des images saintes encadrées seront re-

nouvelés. Les nouvelles étoffes d'ornement tissées durant l'hiver seront mises en place selon leur type et leur destination; elles seront posées sur les lits, sur les tables, tendues sur les murs, sur les poutres, élégamment accrochées autour des objets garnissant les murs, ou bien encore étendues sur le sol. On "habille" la maison tout comme on habille son corps.

Pendant la période précédant la fête consacrée à la mère du Christ, la Sfânta Maria, célébrée le 15 août,nous avons observé, en 1977, dans le Maramureş, les mêmes coutumes. Partout la lessive des pièces du vêtement traditionnel avait été faite et dans chaque balcon ou galerie contournant ou bordant les maisons paysannes on voyait pendre les ii, les poale, les gaci de toute la maisnie; de même que tous les vêtements de peau ou de laine tissée étaient suspendus pour leur faire prendre l'air sec de l'été et assurer de cette manière leur bonne conservation.

Dans les régions où la population rurale est restée en majorité fidèle au port du costume traditionnel, l'importance qui lui est donnée et les soins qui lui sont apportés sont donc toujours aussi vifs qu'autrefois. Ce qui a changé, par contre, ce sont les rôles qui lui sont attribués. Souvent délaissé durant les jours de travail - c'est-à-dire durant la semaine - le costume traditionnel se pare à présent d'une auréole. Il se "sacralise" pour ne devenir que l'attribut spécifique des cérémonies; que celles-ci soient religieuses, donc à caractère sacré, ou festives à caractère social et culturel.

Les offices religieux des dimanches ordinaires - et par surcroît ceux des grandes fêtes liturgiques - sont suivis dans d'assez bonnes proportions par les jeunes autant que par les vieux. Les grandes fêtes sont, tout comme jadis, prétexte à des agapes, à des réceptions entre parents et amis, à des jeux traditionnels et des danses.

A Tilişca, comme dans la plupart des villages de Transylvanie, il existe deux églises; une seule est restée en service: l'église orthodoxe. L'autre était ouverte jusqu'en 1948 au culte catholique uni, de rite oriental. Elle fut fermée et son clergé réduit au silence. De nos jours, pour le nombre de pratiquants, une seule église suffit. Le dimanche 24 juillet 1977 nous sommes allée à la messe de 10 heures. Les femmes du village qui y assistaient portaient leur costume traditionnel et se tenaient dans le pronaos qui est, habituellement, la pièce la plus éloignée de l'autel ou la partie opposée à ce dernier. Dans cette église de Tilişca, cette partie - que nous appelons pronaos - est séparée du naos par une simple balustrade de bois sculpté. Les femmes pénétraient dans l'église par la porte située dans ce pronaos. Une autre porte d'entrée se trouve dans le naos, là où se tiennent les hommes pendant les offices, sur le côté droit, et les enfants (filles à gauche, garçons à droite) près de l'iconostase. Par cette porte d'entrée du naos nous avons vu entrer une seule femme. Il s'agissait d'une infirme s'aidant d'une canne pour marcher et qui portait des vêtements de citadine. Elle est venue s'asseoir sur un banc placé contre la balustrade de bois servant de séparation entre pronaos et naos et derrière laquelle se tenaient les femmes en costume traditionnel. Son choix vestimentaire nous semble aller de pair avec son comportement peu soucieux de la tradition, à savoir de pénétrer dans l'église par la porte qu'empruntent seulement les hommes et les enfants très jeunes.

Parmi les hommes, environ 75% étaient en costume traditionnel. Par contre,aucun enfant ne le portait, ils étaient tous vêtus comme les enfants des villes. L'assistance était composée de gens de tous les âges, les jeunes filles se tenaient avec les femmes dans le pronaos, les jeunes garçons adolescents près de leurs pères ou des autres hommes adultes.

Nous ne décrirons pas les détails de l'office religieux qui dura de 10 heures à midi, et qui était très beau dans sa simplicité. Il n'y avait pas de chorale proprement dite, c'est l'assemblée entière des fidèles qui, connaissant par coeur les réponses et les chants, accompagnait la voix du pope ou celle du diacre, dans ce long dialogue liturgique.

La messe du dimanche est donc une occasion de porter son costume traditionnel. Mais nous ne pouvons pas affirmer, du moins à l'heure actuelle, que le maintien du port du costume est lié seulement à la pratique religieuse dominicale. En effet nous avons vu qu'à peu près un quart des fidèles de sexe masculin avait abandonné le costume traditionnel pour se rendre à l'église. Et nous avons visité des familles qui possèdent de beaux costumes traditionnels mais ne vont plus à la messe chaque dimanche. Nous constatons cependant que la pratique de la religion est une raison supplémentaire pour les villageois et villageoises, conservateurs du costume, de le porter, de le montrer, lorsqu'ils se rendent aux offices religieux. Le fait de porter son costume tous les dimanches, ne serait-ce que quelques heures, oblige les femmes à l'entretenir, à le renouveler. Les familles pratiquantes (celles qui se rendent à l'église revêtues du costume traditionnel) sont aussi celles qui possèdent le plus grand nombre de pièces du costume car elles font une distinction entre dimanches ordinaires et jours de grandes fêtes religieuses; elles confectionnent donc une gamme de pièces plus ou moins richement ornées; les plus belles étant réservées seulement aux jours de grande cérémonie: les mariages et les grandes fêtes religieuses.

A la sortie de la messe, à Tilişca, nous avons observé attentivement le costume masculin caractérisé dans cette région par la chemise à <u>barbure</u> - un décor spécifique de fines broderies noires soulignant les coutures en forme de lettre M[1] et visibles dessous le gilet de drap noir laissé entr'ouvert. Nous avons alors remarqué que la plupart des hommes de ce village portaient leur chemise traditionnelle par-dessus une chemise achetée dans le commerce, identique à celle des hommes de la ville. Le poignet serré était visible car il dépassait des manches larges de la chemise du costume traditionnel. Pourquoi agissaient-ils ainsi? C'était l'été, il faisait beau et chaud, il était inutile de porter deux chemises l'une sur l'autre sous prétexte de mieux se protéger. Par paresse? Nous pencherions pour cette raison. Les gens ne s'habillant en costume que pour l'heure de la messe et se deshabillant aussitôt après, il est plus simple d'ajouter la chemise brodée par-dessus l'autre.

Ces gestes qui pourraient sembler sans importance nous incitent pourtant à penser qu'ils nous donnent assez clairement l'évolution de la signification du costume traditionnel. <u>Il n'est déjà plus tout-à-fait le vêtement qui sert à se vêtir</u>.[2] Son rôle de <u>parure additive</u> prendra peu à peu la première place dans la hiérarchie des fonctions, tout comme à l'église les vêtements sacerdotaux des prêtres s'ajoutent à leurs vêtements ordinaires, de tous les jours. Nous reviendrons sur cette idée un peu plus loin.

1. A propos de ce décor spécifique, voici ce qu'écrivit en 1541, à Vienne, Georgio A.Reicherstorf, dans dans un ouvrage intitulé <u>Moldaviae quae olim Daciae pars</u>:..."La jeunesse va danser avec des chemises brodées, devant sur la poitrine et dans le dos, cousues de telle manière qu'elles forment la lettre latine M"... Cité par F.BOBU-FLORESCU in "Geneza costumului popular românesc" Studii şi cercetări de Istoria Artei, vol.I, 1950, pp.19-43; en roumain:"căci în primul rând tineretul merge la horă cu cămăşile lui încreţite - care fiecare, în faţă la piept şi în urmă la spate - sunt astfel cusute că formează litera latină M".

2. Vêtir doit être compris ici dans le sens de protéger du froid. Il fait référence aux fonctions pratiques du vêtement.

Signes vestimentaires et manifestations religieuses

Nous avons déjà analysé les fonctions d'appartenance d'ordre religieux [1] qui sont moins notifiantes chez les villageois roumains que dans d'autres populations européennes (nous pensons plus particulièrement à certains costumes plus sévères, plus dépouillés, portés par des villageois de foi protestante). Cependant nous allons voir ci-dessous le rôle joué par certaines parures spéciales qui marquent plus particulièrement une influence catholique.

Le jour du 15 août 1977 nous avons eu la chance de pouvoir nous rendre au pélerinage de Moisei, en Maramureş, au Monastère Sfânta Maria, où il se déroule chaque année, depuis près de trois siècles. Il reste aujourd'hui parmi les plus importants du pays. Des manifestations religieuses impressionnantes ont lieu tout autour du Monastère bâti au creux d'une dépression entourée de collines couvertes de sapins.

Environ 30.000 personnes viennent de tous les villages du département et des départements voisins pour y manifester leur foi. La plupart s'y rendent en train, en autobus, en charette ou en voiture. Mais les véritables pélerins, constitués en petits groupes de 50 à 200 personnes, accomplissent le voyage à pied. Ils viennent parfois de plus de 50 kilomètres à la ronde. Ces groupes forment une grande procession qui, dès la veille au soir, pendant toute la nuit et la matinée du 15 août, tourne sans cesse autour du Monastère, en priant et en chantant. Les groupes s'arrêtent devant chaque troiţa, élevée dans l'enceinte sacrée, prient et chantent longuement devant la représentation du Christ en croix. Ils sont composés de la manière suivante: aux

1) cf. D. POP-CAMPEANU, "Les fonctions significatives des costumes populaires roumains", in Buletinul Bibliotecii Române, vol. VII (XI), serie nouă, 1979, pp. 239-240 (2.a.)

premiers rangs nous trouvons des petites filles de 7 à 10 ans, puis par ordre d'âge croissant, des rangées de jeunes filles, de jeunes garçons, enfin des femmes et des hommes. Chaque groupe est placé sous la responsabilité d'un homme - que les gens appellent "le prophète" - et dont le rôle est de guider le groupe, d'entamer les chants, d'en imposer le rythme. Les petites filles et les jeunes filles portent, par-dessus leur costume populaire respectif, une chemise blanche brodée et ornée de volants terminés par une dentelle blanche et une large jupe froncée, également toute blanche, décorée de dentelles ou de volants ouvragés. Sur la tête, elles portent soit des diadèmes de fleurs artificielles, ou des couronnes, soit des bandeaux de tissu blanc ou encore de simples rubans blancs. Une ceinture rouge reserre à la taille ces parures immaculées de procession. Les enfants et les jeunes filles portent également des bannières de tissu blanc brodé de lettres dorées composant de courtes prières en l'honneur de la Vierge et dessous, des motifs naturalistes, phitomorphes, avec une prédominance de roses rouges entourées de feuillage vert sombre.

La pièce la plus précieuse est portée par les plus jeunes fillettes du premier rang. Il s'agit toujours d'une image sainte encadrée en sous-verre, entourée d'une garniture de fleurs naturelles. Le plus souvent l'image représente la Vierge Marie et l'enfant Jésus. L'objet est soutenu par les bras et les épaules des fillettes, mais le contact de leurs mains est atténué par l'intermédiaire d'une serviette tissée ornée de grandes roses rouges et de feuillage vert sombre sur un fond blanc. Des broderies à fils tirés se trouvent à chaque extrémité de cette serviette à fonction rituelle et sacrée. Les bannières fixées sur un long manche de bois sont portées par des jeunes filles plus âgées, donc de plus haute taille. Les femmes et les hommes qui suivent sont vêtus de leur costume traditionnel.

Dans la journée du 14 août, nous avions voyagé dans la région de la vallée de l'Iza et avions rencontré plusieurs groupes de pélerins s'acheminant vers Moisei. A chaque traversée de village, ils se rangeaient en procession, s'arrêtaient devant l'église et devant chaque troiţa pour chanter et prier. Après chaque village, sur la route, ils rompaient les rangs, marchaient librement en bavardant gaiement. Les bannières et les icônes étaient alors tenues sous le bras par les hommes ou les femmes du groupe. Au retour, les groupes de pélerins procédaient de la même manière. Entre les villages ils accusaient leur fatigue; certains préféraient marcher pieds nus, leurs chaussures à la main. Cependant ils reprenaient une allure décente et reformaient la procession à chaque village traversé.

Toute la population des villages était massée le long de la rue principale où devaient passer "les prophètes". Sur les bancs extérieurs des maisons paysannes, sur des chaises sorties sous les porches ou assis par terre sur le bord des trottoirs, jeunes et vieux attendaient le retour des pélerins. Pour ceux qui n'étaient pas allés à Moisei, c'était leur manière de fêter le 15 août: attendre, revêtus de leur costume "du dimanche", les groupes et contempler le défilé incessant des voitures, des charettes et des autocars qui passaient devant eux.

Nous avons remarqué que les femmes de cette région - surtout les plus âgées - avaient atténué les couleurs de leur costume, en signe de deuil. Le foulard était noir, exprès pour ce jour-là. D'ordinaire il est en cachemire aux coloris chatoyants. Les zadii (terme régional pour catrinte) habituellement à grosses rayures orangé ou rose vif, rouge clair et noir, avaient été remplacées par des tabliers noirs comme pour les jours de deuil.

Les villages qui attendaient le retour de leur propre groupe de pélerins avaient rassemblé autour de leur église

un grand nombre d'enfants. Les fillettes ayant fait leur première communion dans l'année étaient préparées pour aller au devant des "prophètes". Elles étaient coiffées d'une couronne spéciale faite de fleurs artificielles en celluloïde et en métal argenté, ornée de perles de verre et de paillettes dorées. Nous avons constaté que ces fillettes portaient leur costume populaire et non les vêtements blancs qui sont strictement réservés à celles qui ont accompli le pélerinage. De plus, elles ne se sont pas séparées du foulard de cachemire qu'elles portent habituellement sur la tête. Elles l'ont posé autour du cou. Il fait partie intégrante de leur costume et ne peut être rejeté, même pas au profit de la couronne spéciale en l'honneur de la Vierge.

Nouvelle hiérarchie des fonctions du costume traditionnel

Le geste qui consiste à ajouter aux vêtements de tous les jours, soit des pièces du costume traditionnel, soit des parures ou des accessoires porteurs d'une signification symbolique, a beaucoup d'importance à nos yeux.

S'ajoutant à nos propres observations durant nos séjours de recherche de terrain en Roumanie, nous citerons un fait qui nous a été rapporté par un jeune chercheur français [1] et qui vient confirmer ces comportements nouveaux des villageois et villageoises roumaines. Coiffée de la manière la plus traditionnelle qui soit, avec la coada cu struţi, une jeune épousée du pays d'Oaş a revêtu son beau costume traditionnel de noce par-dessus le tea-shirt, à la mode, qu'elle avait porté toute la semaine précédant le jour de son mariage.

Nous avons donc vu, successivement, à Tilişca, certains hommes porter leur chemise brodée par-dessus une

1. Il s'agit de Danièle MUSSET dont le terrain ethnographique se situait à Moişeni.

chemise achetée à la ville, pour assister à la messe du dimanche; puis les fillettes et les jeunes filles accomplissant le pélerinage de Moisei et tenant un rôle actif dans la procession, ajouter des pièces spéciales par-dessus leur costume populaire; et enfin, cette jeune mariée du pays d'Oaş conserver ses vêtements modernes de tous les jours par-dessous son traditionnel costume de mariage.

Par ces comportements comparables, nous comprenons mieux tout le sens donné aux vêtements selon la signification symbolique qu'ils représentent aux yeux de la population paysanne roumaine. Dans le cas du pélerinage ou du mariage, les vêtements ajoutés sont des parures spécialement conçues pour les acteurs tenant les rôles principaux dans des manifestations ou cérémonies à caractère sacré. Mais dans le cas des hommes de Tilişca, le geste est plus lourd de conséquences car il s'agit de pièces ordinaires du costume traditionnel portées par-dessus des pièces de vêtement modernes. Ces pièces du costume traditionnel risquent de devenir, elles-aussi, des parures additives portées à des occasions spéciales.

Nous pensons qu'il est intéressant d'insister sur les deux attitudes qui nous ont semblé avoir une incidence sur l'évolution des fonctions du costume traditionnel en Roumanie:

1. La première, celle que nous avons observée dans tous les villages où nous avons séjourné, est marquée par le fait que hommes et femmes revêtent les pièces traditionnelles pour se rendre aux offices religieux des dimanches et jours de fête et pour assister à toute manifestation religieuse se déroulant à l'église ou au cimetière. Mais ils ôtent ces vêtements aussitôt rentrés chez eux et reprennent les vêtements ordinaires, confectionnés à la maison dans des matériaux industriels ou achetés tout faits dans le commerce.

2. La deuxième qui nous a étonnée et nous paraît très significative est celle qui consiste à ajouter les pièces traditionnelles par-dessus des vêtements ordinaires ou des pièces achetées en ville.

Ces deux attitudes marquent la mutation qui est en train de s'opérer, à l'insu même des porteurs, vis-à-vis de leur costume traditionnel. Il n'est donc plus tout-à-fait le vêtement qui sert à se protéger, à se couvrir, mais le vêtement auquel on attribue des significations symboliques puissantes. Celles-ci expliquent, en partie du moins, la mutation des fonctions cérémonielles d'autrefois vers des fonctions sacrées.

Cette mutation est très nette dans le cas de certains mariages célébrés avec faste par des familles paysannes ou rurales relativement aisées. Pour la partie de la cérémonie se déroulant à l'église, les participants portent leur plus beau costume traditionnel, mais une fois rentrés chez eux, ils se déshabillent et mettent des vêtements élégants, chic, à la dernière mode des villes, pour continuer la fête à l'extérieur de l'espace familial, à l'extérieur de l'espace villageois, dans un restaurant de la ville voisine.

Pour marquer le caractère cérémoniel actuel du mariage, nous voyons donc apparaître dans les villages une troisième catégorie de vêtements (les robes longues, dites "de soirée" ou de "cérémonie" [1] pour les femmes, et pour les hommes les smockings, les costumes sombres loués ou achetés chez les tailleurs citadins). Nous classons en troisième position ce dernier et nouvel emprunt fait au port des citadins par les gens des villages, parce que la première catégorie de vêtements est constituée par le costume traditionnel, et la seconde concerne les vêtements

1. Nous donnons ici à ce terme le sens moderne qui lui est attribué aujourd'hui dans nos sociétés industrialisées.

confectionnés par les maîtresses de maison pour les jours de la semaine. Ceux-ci ne sont pas aussi banals qu'on pourrait le croire. Ils sont, le plus souvent, composés du même nombre de pièces que le costume traditionnel et en présentent la même morphologie.

C'est la troisième catégorie de vêtements qui entraine la mutation des anciennes fonctions cérémonielles du costume traditionnel vers des fonctions sacrées.

Dans cette fin du XXème siècle, il nous semble donc que les fonctions sacrées attribuées au costume traditionnel par leurs porteurs soient les seules bénéficiaires, à part entière, dans cette lente mais constante évolution des comportements et des mentalités paysannes. Grâce à la pérennité de la foi, de la pratique religieuse et du respect des ancêtres, l'heure de l'abandon complet et définitif du costume traditionnel n'est pas encore sonnée en Roumanie.

\+ + +

Ouvrages consultés

BOGATYREV, Petr. The functions of Folk Costume in Moravian Slovakia. The Hague,Paris: Ed.Mouton, 1971.

BRADBURY,R.E.,GEERTZ,C.,SPIRO,M.E.,TURNER,V.W.,WINTER,E.H. Essais d'anthropologie religieuse (Introduction de L.de Heusch).Paris:Gallimard,1972.Collection Les Essais CLXXV.

DIMA,Alexandru.Aspecte ale artei populare săteşti.Impodobirea porţilor,interioarelor caselor,opinii despre frumos(enquête faite à Drăguş,Făgăraş, en 1945).

FLORESCU,F.BOBU. "Geneza costumului popular românesc" in S.C.I.A.,vol.1, 1959.

FRAZER, Sir J.G. The golden Bough. Londres,1915 (3e éd.)

GRASSET de SAINT SAUVEUR,J. Costumes civils de tous les peuples connus, 1784.Paris:Pavard,1788,4 vol.reliés.

MARINESCU,Marina. Arta populară Românească.Ţesături decorative. Ed. Dacia, Cluj-Napoca,1975.

" " Ţesături româneşti de ceremonie, funcţie şi tipologie" in Studii şi cercetări de istoria artei Seria Artă plastică,tom.18,nr.1,Bucureşti,1971.

MUSSET,Danielle. Le mariage a Moişeni (Roumanie).Thèse de doctorat de IIIe cycle,soutenue le 18 juin 1978 à l'EHESS,sous la direction de P.H.Stahl.

PAMFILE,Tudor et LUPESCU,Mihai.Cromatica poporului român. Bucureşti,Librăria SOCEC et Co.şi C.Sfetea,1914.

PAPAHAGI,Tache. Images d'ethnographie roumaine(Daco-roumaine et aroumaine). Bucureşti, Cultura Naţională. 3 tom.I (1928) 318 photographies; II (1930) 431 photographies; III (1934) 561 photographies.

POP,Denise. "Art populaire et identité culturelle: le cas du costume populaire 'national'" in Bulletin d'information nr.2 (Juin 1978) du Groupe de travail sur l'Europe centrale et orientale de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris,pp.28-35.

" " "Les fonctions signifiantes des costumes populaires roumains" in Buletinul Bibliotecii Române vol.VII(XI)-Serie nouă-1979,pp.233-278.

" " "Le port du costume traditionnel aujourd'hui en Roumanie" in Objets et Mondes. La revue du Musée de l'Homme,Paris,t.18,nr.3-4,Automne-hiver,1978.

STAHL,Paul-Henri. "Arta populară românească şi arta orăşenească" in S.C.I.A. Seria Artă Platică tom.14,nr.1, 1967, pp.11-21.

STAHL,Paul-Henri. "L'organisation magique du territoire villageois roumain", in L'Homme, XIII, nr.3, Juillet-Sept. Paris, 1973, pp.150-162.

TZIGARA-SAMURCAŞ,Al. "Vechimea portului ţărănesc" in Revista Fundaţiilor Regale, Anul XII,Februarie 1945, nr.2, pp.371-377.

WOLF,Lücking, NEDO,Paul. Die Lausitz Serbische Trachten. Berlin: Akademic Verlag, 1956.

+++++++++++++++++

Photo N° 1

A Săcel, un groupe de femmes attendant le retour des pélerins de Moisei. 15 août 1977.

Photo N°2

Dans l'enceinte de l'église de Dragomireşti, cette jolie fillette est parée de sa couronne pour acueillir les "prophètes" revenant de Moisei. 15 août 1977.



Photo N° 1



Photo N° 2

LES VOÏEVODES DE VALACHIE ET DE MOLDAVIE ET LES PATRIARCHES ORTHODOXES D'ORIENT DANS LA SECONDE MOITIE DU XVIIe SIÈCLE

par Ioan DURĂ

Introduction

Un des sujets les moins traités dans l'historiographie roumaine est sans doute celui qui concerne les relations entre les voïévodes de Valachie et de Moldavie et les patriarches orthodoxes d'Orient, durant la domination ottomane dans les Balkans.

Notre étude s'est limitée à la seconde moitié du XVIIe siècle en raison de la complexité des rapports entre les voïévodes et les patriarches orthodoxes d'Orient durant cette période. De plus, ces relations font mieux comprendre l'histoire politique et religieuse de la Valachie et de la Moldavie et celle des patriarches orthodoxes d'Orient de la même période.

Enfin, les rapports eux-mêmes des voïévodes et les patriarches orthodoxes d'Orient de la seconde moitié du XVIIe siècle ne peuvent pas être compris à leur juste valeur, sans la connaissance de la place que la Valachie et la Moldavie tenaient alors dans le monde orthodoxe byzantin.

I. La Valachie et la Moldavie en tant que "Byzance après Byzance". Considérations générales.

La chute de Constantinople en 1453 ne signifia pas la fin de Byzance puisque celle-ci allait encore survivre à la forme impériale chrétienne pendant presque quatre siècles, après avoir survécu mille ans à sa première forme romaine[1]. Byzance, en effet, survivra pendant presque quatre siècles, dans deux des trois pays roumains, à savoir la Valachie et la Moldavie, qui devinrent dès 1453, "Byzance après Byzance" d'après la formule heureuse de Nicolas Iorga[2].

La transplantation de "Byzance après Byzance", est due, entre autres, au fait que les Grecs et leurs patriarcats orthodoxes (Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem), ainsi que les autres peuples orthodoxes des Balkans (les Serbes et les Bulgares), étaient parties intégrantes de l'empire ottoman.

Le troisième pays roumain, la Transylvanie[3], était également devenue vassal des Ottomans depuis 1541 et elle le resta jusqu'à 1691. De surcroît, pendant toute cette période, les gouverneurs de Transylvanie ne furent pas des Roumains orthodoxes, mais des Hongrois surtout calvinistes. En 1691, à la suite du Diplôme (Leopoldinum) de l'empereur Léopold (Lipót) I (1657-1705) de Habsbourg, la Transylvanie perdit définitivement son indépendance et, quelques années plus tard, en vertu du traité de paix signé à Karlovits le 26 janvier 1699, elle fut annexée à l'empire des Habsbourgs. Seules la Valachie et la Moldavie gardèrent leur autonomie et leur propre entité d'Etat. Bien que soumises à la suzeraineté ottomane, la Valachie et la Moldavie ne firent cependant jamais partie intégrante de l'empire ottoman.

D'autres facteurs contribuèrent cependant à la survie de "Byzance après Byzance" en Valachie et en Moldavie. D'abord, les alliances de plus en plus nombreuses des Grecs de Constantinople et d'ailleurs avec les grandes familles valaques et moldaves. Le nombre de plus en plus élevé des Grecs établis dans les deux pays roumains y joua également un rôle. Enfin, le nombre des Grecs accédant au trône des deux pays roumains atteindra son point culminant lors de la seconde moitié du XVIIe siècle; ce nombre, précisement, constitue lui-aussi un des facteurs de cette survivance. Il y eût même à l'époque, sur le trône de Valachie, des descendants lointains des empereurs byzantins, comme ce fut le cas de Şerban Cantacuzène (ap. 22 nov. 1678-28 oct. 1688); aussi la grande figure de l'hellénisme de l'époque, le patriarche Dosithée de Jérusalem (1669-1707), tenait-il à lui rappeler, dans sa préface à la <u>Vie des Saints Serge et Bacchus</u>, éditée à Iassy en 1685, qu'il était "descendant des pieux empereurs de jadis"[4]. Le patriarche Dosithée rappelait[5] aussi au neveu de Şerban Cantacuzène, à savoir Constantin Brancovan - son successeur au trône de Valachie (28 oct.1688-24 mars 1714) - que "ton sang pur et impérial que tu tiens de ton père et de ta mère, «sang donc» héréditaire et ancestral"[6]. Neuf ans plus tard, en février 1699, dans une autre lettre[7] adressée au même Constantin Brancovan, le patriarche Dosithée tenait, encore une fois, à lui rappeler sa descendance impériale et à lui faire les éloges suivants:"[...] parure merveilleuse et descendant des princes et des empereurs orthodoxes [...]"[8].

Quant à la grande Russie orthodoxe de l'époque, elle ne connut pas de tsars grecs, et tant les alliances dynastiques que le nombre des Grecs résidants diminuèrent et furent sans poids politique. Tandis que les voïévodes des deux pays roumains, qu'ils soient autochtones ou Grecs, aspiraient toujours à la restauration de l'Empire byzantin avec sa capitale Constantinople, les tsars à partir d'Ivan III "le Grand" (1462-1505), inspirés par l'idée de la troisième Rome, voulurent vaincre l'empire ottoman et fonder une nouvelle Byzance[9]. L'idée messianique[10], de la Sainte Russie et de sa mission dans le monde orthodoxe - mission dont les tsars d'alors étaient convaincus comme d'ailleurs une bonne partie

de l'intelligentsia russe-mettait des obstacles à l'idée de la restauration de l'empire byzantin avec des empereurs grecs. De plus, les patriarches de Constantinople ne pouvaient pas accepter les tsars comme leurs propres empereurs à partir du moment où ceux-ci régnaient déjà sur un empire, ayant leur propre patriarche, (celui de Moscou) depuis 1589. Dans leur vision de l'universalisme impérial, les patriarches de Constantinople ne pouvaient admettre, à côté de ces éventuels candidats à la succession des empereurs byzantins, d'autres patriarches qu'eux-mêmes; ils ne pouvaient donc pas imaginer leur existence sans celle d'un empereur byzantin, qui à leurs yeux, comme à ceux des Grecs dans leur ensemble, devait être rétabli tôt ou tard. Il était dans leur tradition et dans leur esprit - tout au long de la durée de l'Empire byzantin, depuis l'élévation de l'évêque de Constantinople à la dignité de patriarche- de concevoir un lien inéluctable entre l'existence de l'empire et celle de l'institution patriarcale. Cette réalité, qui fut une constante de la vie byzantine, devait rester valable après la chute de Constantinople en 1453. Le message adressé par le patriarche Basile de Constantinople au Grand Prince de Moscou, à une époque où la Russie n'avait pas encore de patriarche, montre, mieux que toute autre chose, cette vérité: "C'est impossible pour les chrétiens d'avoir l'Eglise, sans avoir l'Empereur"(11). Il était naturel que les Grecs, avec leur patriarche de Constantinople, reportent donc leurs espoirs sur les deux pays roumains orthodoxes (Valachie et Moldavie), en donnant aux voïévodes de ceux-ci l'aval pour être les continuateurs des empereurs byzantins de jadis. Et cela, parce que les voïévodes valaques et moldaves voulaient justement restaurer l'Empire byzantin, non pour eux-mêmes et pour leur nation, comme les tsars, mais surtout pour les Grecs. Il suffit de rappeler l'allocution adressée au voïévode Basile Lupu (avril 1643-3 avril 1653; 28 avril 1653-8 juillet 1653), par l'ex-patriarche de Constantinople, Athanase III Patellaros (+ 5 avril 1654)(12), pour mieux comprendre cette réalité de l'époque. Athanase s'exprimait ainsi a l'égard du voïévode moldave: "Toi seul es pour notre nation, la gloire et le secours, Toi seul sa lumière, Toi seul es son orgueil [...] Toi, digne d'admiration, Tu es pour nous comme l'Empereur"(13).

Ces conditions historiques amenèrent les voïévodes valaques et moldaves à devenir "par voie d'imitation et par voie d'adaptation, les continuateurs des empereurs byzantins et des souverains sud-slaves"(14).

II. <u>Les voïévodes de Valachie et de Moldavie "successeurs" des empereurs byzantins</u>.

1) <u>L'onction des voïévodes par les patriarches de Constantinople</u>.

Jadis, à Byzance, les empereurs étaient sacrés par les patriarches de la capitale de l'empire. Une fois l'empire byzantin anéanti, les patriarches de Constantinople appliquèrent l'ancien cérémonial impérial aux voïévodes de Valachie et de Moldavie, qui étaient sacrés "de leur main en tant que successeurs légitimes des basileis"(15). Cette réalité, un contemporain de l'époque en question, le grand lettré et humaniste Démètre Cantemir (1673-1723) la consignait précisément dans son ouvrage <u>Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae.</u> Les témoignages de Démètre Cantemir sont d'autant plus précieux et authentiques, que celui-ci avait vécu à Constantinople entre les années 1688 (nov.) et 1710 (nov.)(16). Il fut lui-même témoin oculaire de l'onction des voïévodes par les patriarches de Constantinople.

D'après Cantemir, le voïévode était reçu devant la porte de la cour de l'église patriarcale du Phanar(17), par "les prêtres de l'église patriarcale, les métropolites, les évêques et les autres clercs présents. Enfin, lorsqu'il s'approchait des portes de l'église, le patriarche l'accueillait et le bénissait par le signe de la croix. Tandis que le patriarche s'avance en tête et que les chantres entonnent τὸ ἄξιόν

ἐστιν , le voïévode entre dans l'église, fait le signe de la croix au milieu de l'église devant l'autel, et après s'être prosterné devant les saintes icônes, il se dirige vers le trône réservé au voïévode de Moldavie. Lorsqu'il monte surle trône, le protodiacre récite les ekténies, dans lesquelles il fait mention du nouveau voïévode [...]. Après les ekténies,le patriarche revêtu des vêtements sacerdotaux entre dans le sanctuaire accompagné d'au moins quatre métropolites; là<dans le sanctuaire> le voïévode vient tout de suite, en s'agenouillant et en appuyant la tête sur le bord de l'autel; le patriarche lui couvre<la tête>avec le pallium et après avoir récité les prières qu'on lisait autrefois lors du couronnement des empereurs, il oint<le voïévode>avec le saint chrême. Ensuite, le voïévode se lève et il se dirige de nouveau vers le trône, pendant que les chantres entonnent les souhaits de longue vie <pour le voïévode> [...] .A la fin du service religieux, le voïévode et le patriarche se dirigent vers le milieu de l'église, où le patriarche confirme le voïévode, en lui donnant la bénédiction par le signe de la croix, et le voïévode,à son tour baise la main droite du patriarche. Celui-ci accompagne le voïévode à sa sortie de l'église <dans la cour> [...] et ils se donnent le baiser de paix [...] ,<ensuite le voïévode>rentre dans son palais[18] [...]. Le lendemain, le patriarche accompagné des métropolites vient saluer le voïévode dans son palais et ensuite toute l'aristocratie grecque présente à Constantinople lui rend visite pour le féliciter"[19]. L'onction des voïévodes avait lieu soit à la suite de leur désignation, soit après leur confirmation par la Porte[20].

Quant à la Porte ottomane, elle ignoraït la vraie signification de la célébration de l'onction des voïévodes par les patriarches de Constantinople, car elle la considérait comme un simple rite de la foi chrétienne orthodoxe. Pour la Porte d'ailleurs, le patriarche de Constantinople, représentait "le chef de tous les Chrétiens Orthodoxes"[21] soumis à sa domination, et avait la pleine autorité en matière de la foi à l'égard de ceux-ci.

Il faut préciser pourtant qu'à Byzance, en plus de l'onction, le couronnement, célébré lui aussi par les patriarches de Constantinople[22], constituait également "une partie essentielle de l'intronisation complète d'un empereur".[23] Ce fut la raison pour laquelle, le dernier empereur de Byzance, Constantin XI Paléologue (1449-1453), qui n'avait pas reçu la couronne, "des mains d'un écclésiastique n'était pas considéré par une grande partie du peuple de Constantinople comme empereur"[24]. Il est vrai cependant, que "le couronnement des empereurs par le patriarche avait pour résultat l'accroisement du rôle de celui-ci dans la vie politique de l'empire"[25].

2) Les places d'honneur des voïévodes.

De même que les empereurs byzantins, les voïévodes de Valachie et de Moldavie de la deuxième moitié du XVIIe siècle avaient une place d'honneur, dans l'église patriarcale du Phanar, à côté des patriarches, comme le confirment les témoignages de l'époque. Ainsi, par exemple, dans l'esquisse de l'intérieur de l'église patriarcale de Constantinople, faite par John Covel (1638-1722) - prêtre de l'Ambassade d'Angleterre dans la capitale de l'Empire ottoman de 1670[26] à 1677[27] - on voit que les sièges des voïévodes valaques et moldaves occupaient la premiéré place, en face du siège patriarcal,comme à Andrinople (Edirne), où "séjournaient les voïévodes roumains avant qu'ils n'ayent reçu leur cafetan de la part du sultan"[28]. A son tour, Démètre Cantemir tenait à préciser que "même si < le voïévode> est évincé du trône, lorsqu'il est présent au service divin dans l'église du patriarcat, il s'assoit pourtant dans la stalle principale <de l'église> , où personne d'autre n'a le droit de s'asseoir, sauf si l'un des patriarches < orthodoxes d'Orient> se trouve présent à Constantinople. Ce même privilège est accordé à son épouse, qui a sa propre stalle dans l'église, dans le pronaos, <stalle> plus élevée que les autres"[29].

Les voïévodes avaient la même place privilégiée lors des festins qu'ils donnaient en l'honneur des patriarches de Constantinople et des autres patriarches orientaux. La première place était gardée par les voïévodes même lorsque les patriarches étaient leurs hôtes en Valachie et en Moldavie. L'archidiacre Paul d'Alep(30), fils et compagnon du patriarche Macaire III Zaïm d'Antioche (12/22 nov. 1647-12 juin 1672)(31) qui voyagea en Valachie et en Moldavie pendant les années 1653-1654 et 1656-1658, a consigné le fait dans ses notes. Paul d'Alep se montrait même indigné par l'attitude des voïévodes roumains à l'égard des patriarches orthodoxes. En effet, Hmelnitzki, le prince des Cosaques, lui, offrait à table "la première place à monseigneur le patriarche et se plaçait lui-même après le patriarche, selon les honneurs obligés dans une cérémonie. Il ne se conduisait pas comme les princes de Moldavie et de Valachie qui s'asseyaient au premier rang et plaçaient le grand prêtre au-dessous d'eux"(32).

3) Les voïévodes et les patriarcats orthodoxes d'Orient.

a) Le patronage des patriarcats orthodoxes d'Orient.

A la suite de la chute de Byzance, les voïévodes de Valachie et de Moldavie assumèrent la protection de l'Orthodoxie. Ils devinrent en effet *de jure* les protecteurs de l'Eglise Orthodoxe, comme jadis les empereurs de Byzance, par leur onction célébrée par les patriarches de Constantinople.

La protection des patriarcats orthodoxes d'Orient se manifesta surtout par l'aide généreuse que les voïévodes leur accordèrent, de même qu'aux lieux Saint (Jérusalem, le Mont Athos, Sinaï, Patmos etc.). L'aide des voïévodes était dispensée sous forme d'argent, de biens, de monastères "dédiés". C'est grâce à cette aide que l'Orthodoxie grecque notamment put survivre matériellement pendant des siècles, après la chute de Byzance(33).

Le patronage exclusif exercé par les voïévodes roumains sur les patriarcats orthodoxes d'Orient dura jusqu'en

1681. En effet, à la suite de la paix de Radzin de la même année, le tsar "une fois son titre reconnu par la porte, reçut le droit de protection sur les Eglises orthodoxes de l'Empire"(34). L'accession au trône de Pierre le Grand (1682-1725), qui éleva son empire au niveau des grandes puissances de l'Europe, renforça le patronage politique et religieux de la Russie sur l'Orthodoxie.

Il faut préciser cependant, que les deux pays roumains continuèrent après le XVIIe siècle à soutenir économiquement l'orthodoxie. En effet, la Valachie et la Moldavie restèrent, pour les patriarcats de Constantinople, d'Alexandrie et de Jérusalem, ainsi que pour le Mont Athos, les monastères de Patmos et du Sinaï et pour d'autres monastères grecs, la source principale de revenus, qui consistaient en donations en argent et surtout en nombreux monastères et propriétés dans les pays roumains. Une telle situation dura jusqu'en 1864, lorsque eut lieu la sécularisation des propriétés et des monastères roumains, «dédiés» jusqu'alors au monde orthodoxe grec. Par la loi de 1864, la cinquième partie des terres valaques et moldaves possédées par les patriarcats orthodoxes d'Orient et par les monastères grecs redevenaient propriété de l'état roumain

Il est vrai qu'après le XVIIe siècle, le patronage économique de l'orthodoxie par les deux pays roumains n'etait plus exclusif, puisque la Russie y contribuait elle aussi, bien que, de loin, dans une moindre mesure. Mais il ne faut pas oublier que, le patronage économique des deux pays roumains avait été orienté tout au long du XVIIIe siècle, surtout vers le monde orthodoxe grec, du fait que la plupart des voïévodes de cette époque étaient des Grecs du Phanar. Ce fut l'époque phanariote(35) dans l'histoire des deux pays roumains; période qui commença en 1709 en Moldavie et en 1716 en Valachie et qui dura dans les deux pays jusqu'en 1821. A quoi il faut ajouter qu'à cette époque, dans les deux pays roumains, le grec, "langue de civilisation pour toute une partie de l'Europe sud-orientale et du proche-

Orient, tenta de doubler le roumain comme langue de chancellerie et, dans certaines occasions, comme langue d'Eglise".[36] Mais, avant tout, l'idée impériale[37] byzantine survécut exclusivement dans les deux pays roumains tout au long du XVIIIe siecle, jusqu'à la révolution nationale grecque de 1821. Toute une série de facteurs, "le cérémoniel de la Cour, calqué d'après le byzantin, le droit qui s'inspire visiblement du droit byzantin de Justinien, des Basiliques ou même du Νόμος γεωργικός [38], l'enseignement en grec dans les Académies de Bucarest ou de Iassy, achèvent de donner la mesure de cet épanouissement de l'idée byzantine dans les milieux gréco-roumains vers la fin du XVIIIe siècle [39]. A partir de 1821, l'idée impériale byzantine appelée la "Grande Idée" au "Meghali Idhéa" réapparut sur le sol du nouvel état grec et n'a guère cessé de hanter les Grecs jusqu'à nos jours.[40].

b) Le maintien de l'unité orthodoxe.

La prérogative de protecteur de l'Orthodoxie imposait cependant aux voïévodes des deux pays roumains, comme aux empereurs byzantins d'autrefois, non seulement d'accorder leur aide matérielle généreuse au monde orthodoxe et aux patriarcats en particulier, mais aussi de veiller au maintien de l'unité orthodoxe. Ce fut en vertu d'un tel droit, et d'une telle obligation, que le voïévode Constantin Brancovan intervint pour aplanir la dispute[41], qui opposait à cette époque le patriarcat de Jérusalem au monastère St.Catherine du Sinaî:la dispute commença à partir du moment où l'higoumène Ananias(+30 juillet 1692), ordonné archevêque du Sinaî en 1661 par le patriarche Nectaire de Jérusalem (1661-1669), prétendit après un certain temps au titre de "Béatitude et voulut être commémoré patriarche"[42]. Le monastère cessa de commémorer le nom du patriarche de Jérusalem sous la juridiction canonique duquel il se trouvait. Les choses en étaient arrivées à un tel point que Sinaîtes et Hagiopolites se lançaient réciproquement des calomnies et des injures[43]. Telle fut la situation jusqu'en mai 1690, lorsque le voïévode valaque Constantin Brancovan adressa une lettre au métropolite Clément D'Andrinople; le voïévode demandait au métropolite d'essayer de convaincre Ananias et ses moines de respecter l'ordre canonique de l'Orthodoxie et de se soumettre aux décisions récentes prises dans le même sens, par les patriarches, Callinique(1688; 1689-1693; 1694-1702) de Constantinople et Dosithée de Jérusalem[44]. D'autre part, Constantin Brancovan demanda au patriarche Dosithée de mettre fin à la dispute avec les Sinaîtes en reconaissant les droits légitimes réclamés par ceux-ci ; droits qui devraient correspondre à l'ordre canonique et à la tradition de l'Eglise Orthodoxe. Le voïévode valaque était conscient du danger de la désunion que cette querelle faisait peser sur le monde orthodoxe, d'autant plus que les Sinaîtes avaient déjà gagné à leur cause certains hiérarques orthodoxes et même le patriarche de Constantinople, Denys IV Seroglanos[45], appelé aussi Mousselimis ou Comninos(8 nov. 1671-14 août 1673; 29 juillet 1676-2 août 1679; août 1682-10 mars 1684; 7 avril 1686-oct. 1687; août 1693-avril 1694).

Dosithée se conforma à la demande de Brancovan, car, en 1695, avec le patriarche Callinique de Constantinople, il écrivit une lettre synodale et l'adressa à Ioannikios, où le patriarcat de Jérusalem reconnaissait le monastère du Sinaî comme archevêché et le successeur d'Ananias, à savoir Ioannikios(1692-1702), comme son archevêque[46]. Quel rôle le voïévode eut dans la pacification des deux parties en dispute, Brancovan le dévoile lui-même, dans une lettre du 3 juin 1695; s'adressant de Cernetsi au patriarche Dosithée, le voïévode y écrit entre autres choses:"Nous avons reçu sa vénérable lettre: nous avons pris connaissance de tout ce qui y était écrit et aussi du problème des Sinaîtes dans toutes ses dimensions; nous rendrons gloire à Dieu, le pacificateur, pour eux, et nous remercions Votre Béatitude aussi, qui n'a pas négligé ma supplique, mais au contraire, a incliné vers le bien, et nous a fait parvenir les lettres synodales de pardon, qui ont été émises. Ces lettres, nous les avons déjà communiquées à l'evêque monseigneur

Ioannikios, à Bucarest, pour sa consolation et celle de ses collègues. Nous espérons ainsi que ces Pères affligés pourront se réjouir, rendre gloire à Dieu et adresser remerciements et souhaits de longue vie à Votre Béatitude, qui a donné satisfaction à leur demande. Ainsi, ils ont obtenu ce qu'ils désiraient et réclamaient avec tant de peine. [...] Que le Dieu de la paix ne permette plus dans la suite de pareils scandales et troubles entre les saintes Eglises, mais qu'ils les guide dans l'amour et dans la concorde fraternelle pour toujours. Nous avons écrit aussi à l'évêque ci-dessus mentionné, de faire attention, lui et ceux qui sont avec lui, à tout ce qui est juste. Dans le cas où ils se rendraient coupables de transgression, sans doute ne trouveront-ils plus personne pour leur venir en aide. Nous prions ainsi Votre Béatitude de les aimer pour l'amour des Lieux Saints et de recommander aux puissants au sujet des problèmes administratifs..."(47).

En outre, ce fut grâce à la médiation de Constantin Brancovan auprès de Dosithée de Jérusalem que l'archevêque Ioannikios du Sinaï fut pardonné par le patriarche en 1696(48).

Animé par le même souci de la sauvegarde de l'unité orthodoxe, Constantin Brancovan intervint dans une autre dispute, cette fois-ci de nature dogmatique. Une controverse sur la Sainte Eucharistie, opposait en effet le patriarche Dosithée de Jérusalem et le théologien Jean Kariophilis(49). Ce dernier refusait d'accepter le terme de transsubstantiation sans pour autant en nier le dogme. Le voïévode de Valachie, bon connaisseur de la patristique grecque, prit le parti de Kariophilis. Ainsi, lorsque Dosithée vint à Bucarest en 1692, après la condamnation des "cahiers" de Kariophilis au synode de Constantinople de l'année précédente, Brancovan manifesta au patriarche se désapprobation et son mécontentement. De plus, pour rétablir la mémoire de Kariophilis, le voïévode donna son approbation à la publication de l'ouvrage de celui-ci, resté jusqu'alors sous forme manuscrite. En effet, le Manuel concernant quelques incertitudes, ou relatif à l'examen

et à la confirmation de certains dogmes indispensables de l'Eglise, fut imprimé à Snagov (près de Bucarest) en 1697.

c) L'accession des ecclésiastiques aux trônes des patriarcats orthodoxes d'Orient.

En tant que protecteurs de l'Orthodoxie, les voïévodes roumains se permettaient parfois d'imposer au trône patriarcal de Constantinople, ou aux autres patriarcats d'Orient, des ecclésiastiques de leur choix, tout comme les empereurs byzantins de jadis. A la seule différence que, contrairement aux empereurs byzantins qui imposaient directement leurs candidats, les voïévodes le faisaient par gratifications de la Porte et par leur influence auprès de celle-ci. Ainsi, pendant la deuxième moitié du XVIIe siècle, le voïévode Basile Lupu(50) appuya l'accession d'Athanase III Patellaros au trône de Constantinople, pour son deuxième(51) patriarcat, en 1652(52), bien que ce patriarche, d'après certains, n'y resta qu'un court laps de temps(53), et même d'après un autre, "pendant quelques jours"(54).

Le voïévode de Valachie, Şerban Cantacuzène fit, lui aussi, accéder au trône patriarcal de Constantinople, Denys IV Seroglanos, tant en 1682, qu'en 1686. Şerban utilisa tous les moyens dont il disposait pour détrôner le patriarche Jacques de Constantinople (1679-1682; 1685-1686; 1687-1688) et introniser Denys à sa place; entreprise que le voïévode de Valachie put mener à bien.(55)

Constantin Brancovan fit de même, lui qui "avait beaucoup aidé Denys à obtenir le trône patriarcal"(56), en 1693. Il s'agissait du même Denys IV Mousselimis ou Seroglanos, à qui Brancovan avait offert l'asile en Valachie vers la fin de la vie du patriarche, mort le 23 septembre 1696 à Târgovişte.

Sur le trône de Jérusalem, durant la même époque, résidait le patriarche Nectaire (1661-1669), qui avait accédé, lui aussi, grâce aux interventions des voïévodes roumains. Grégoire Ghica de Valachie (16 sept. 1660-ap. 27 nov. 1664; février 1672-nov.1673) et l'ex-voïévode de Moldavie, Basile

Lupu, alors exilé à Constantinople, firent usage de tous les moyens qu'ils purent employer auprès de la Porte, et ils favorisèrent l'accession au trône patriarcal de Nectaire, en 1661[57].

En ce qui concerne les patriarches orthodoxes d'Orient de l'époque, ils étaient tous conscients de la capacité des voïévodes de Valachie et de Moldavie, soit à les faire accéder au trône patriarcal, soit à les en évincer. Les patriarches de Constantinople n'osaient même pas s'opposer ouvertement à celui que les voïévodes roumains voulaient voir monter sur le trône patriarcal. Cet état de choses est illustré par le patriarche Dosithée de Jérusalem dans son Histoire, lorsqu'il traite de l'accession au trône de Jérusalem de Païsios (1645-1660), higoumène du monastère Galata de Iassy et exarque des monastères roumains ‹dédiés› au Saint-Sépulcre par les bonnes grâces du voïévode de Moldavie, Basile Lupu, malgré l'opposition du patriarche de Constantinople, Parthénios dit le Jeune (1644-1646; 1648-1651). "Parthénios de Constantinople, écrivait Dosithée "originaire de Jannina, ambitieux plus que de raison, voulait faire élire comme patriarche de Jérusalem, Ioannikios, le métropolite de Verria. Ceux de Jérusalem [les moines], se rendant compte que le patriarcat de Jérusalem avait besoin d'un homme irénique et humble comme patriarche, d'un père spirituel et non d'un despote, implorèrent le voïévode Basile qui était riche et qui avait un grand pouvoir à la Porte; et ils [les moines] parvinrent ainsi à proposer comme patriarche, l'higoumène de Galata, Païsios [...]. Le voïévode écrivit au patriarche de Constantinople et au Synode, au sujet de l'élection des Pères du Saint-Sépulcre. Parthénios, parce qu'il avait peur du voïévode Basile, ne s'opposa pas à l'élection et au choix des pères; mais il envoya [en Moldavie] le métropolite Grégoire de Larissa, Exarque, avec d'autres, qui ordonnèrent Païsios à Iassy, comme patriarche de Jérusalem"[58].

En effet, l'ordination de Païsios comme patriarche de Jérusalem eut lieu le 23 mars 1645, dans l'église des Trois Hiérarques de Iassy, où, parmi les consécrateurs de celui-ci, se trouvait entre autres l'évêque moldave, Anastase de Roman (1644-1658)[59].

Parthénios le Jeune, n'eut donc qu'à se soumettre au choix de Basile Lupu, pour l'élection de Païsios au trône patriarcal, mais le patriarche de Constantinople essaya ensuite d'employer d'autres méthodes pour évincer le patriarche de Jérusalem. Le fait est confirmé par le patriarche Dosithée dans son Histoire, où il est écrit que Parthénios diffamait Païsios auprès des voïévodes de Valachie et de Moldavie, du tsar et de la Porte. Cependant les voïévodes des deux pays roumains - Mathieu Bassarab (sept. 1632-9 avril 1652) et Basile Lupu de Moldavie - agirent contrairement à l'attente de Parthénios, qui souhaitait l'éviction de Païsios. A l'aide de leur argent et de leurs gens, les deux voïévodes déterminèrent la Porte à évincer du trône Parthénios lui-même. Malheureusement, la Porte ne se contenta pas de détrôner Parthénios. mais elle l'accusa aussi de "trahison"[60] et le fit noyer. Voici en quels termes Dosithée présente lui-même ces événements dans son Histoire: "Païsios venant en Moldavie, le Patriarche essaya de nouveau de lui créer des difficultés et même de le diffamer à la Cour du voïévode Basile de Moldavie et du voïévode Mathieu de Valachie. Qu'arriva-t-il ensuite ? Les voïévodes agirent à la Porte par le biais des amis et de l'argent, et ils réussirent à provoquer la noyade de Parthénios. Ils mirent ainsi fin aux maux qui s'étaient accumulés dans la Sainte Eglise du Christ et aux moeurs despotiques impitoyables"[61].

La "succession" des empereurs byzantins dévolue aux voïévodes de Valachie et de Moldavie imposait donc, à juste titre, qu'ils s'approprient l'emblème impérial et l'aigle byzantin bicéphale. C'est ce que firent les voïévodes des deux pays roumains de la deuxième moitié du XVIIe siècle, qui les apposèrent, comme leurs prédécesseurs d'ailleurs, sur beaucoup de leurs fondations, objets d'art, livres, notamment grecs; ceci constitue encore aujourd'hui un témoignage irréfutable

de cette appropriation[62]. Evidemment à cause de la Porte, qui ne pouvait pas tolérer que les voïévodes sous sa suzéraineté soiet les "succésseurs" des empereurs byzantins de jadis, ceux-ci durent toujours cacher leur titre impérial dans la vie politique. Ce fut d'ailleurs la raison pour laquelle, le titre impérial des voïévodes roumains "n'a jamais pu être arboré officiellement, sauf en ce qui concerne la vie religieuse et les relations, tellement importantes, avec l'Eglise qui l'accordait et qui, pouvant l'utiliser sans trop d'égards pour les conditions politiques, lui rendait ainsi, tant aux yeux des souverains qui le portaient, que de leurs sujets, sa signification et sa valeur entières"[63].

III. Les patriarches orthodoxes d'Orient et les voïévodes.

1) Services religieux célébrés pour les voïévodes et leurs familles.

Les patriarches orthodoxes d'Orient manifestaient,quant à eux, en toute circonstance leur considération à l'égard des voïévodes des deux pays roumains, comme il se devait pour les protecteurs, et surtout pour des "successeurs" des empereurs byzantins. Ainsi, les patriarches et les ex-patriarches orthodoxes d'Orient célébrèrent durant leur séjour en Valachie et en Moldavie, lors de la deuxième moitié du XVIIe siècle, des messes, ses baptêmes, des mariages, des funérailles, des requiems; il sanctifièrent le Saint Chrême et prononcèrent des sermons pendant des grandes fêtes. Parfois,cependant ils se contentaient d'assister seulement aux services religieux,sans les célébrer eux mêmes , bien que le voïévode du pays et sa famille y fussent présents.

Le premier patriarche orthodoxe d'Orient à célébrer de tels services religieux dans les pays roumains, à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle, fut Macaire d'Antioche.

Ce dernier célébra en 1653, dans l'église du monastère Barnovski[64] de Iassy, la liturgie du quatrième dimanche du carême, en présence du voïévode Basile Lupu, celui-là même qui avait pris"le nom de l'empereur Basile le Législateur"[65] et dont le patriarche Dosithée écrivit dans son Histoire, que "depuis la chute de Constantinople, aucun empereur ou voïévode ne fit tant de bien au trône patriarcal de Jérusalem"[66]. Le patriarche Macaire concélébra la Liturgie de 1653, avec le métropolite de Moldavie, Varlaam (1632-1653), deux autres métropolites et un évêque, tous trois des étrangers, qui se trouvaient alors à la Cour du voïévode a Iassy. Il s'agissait du métropolite de Sofia, du métropolite grec Blaise de Naupacte en Morée et d'un évêque de Géorgie[67]. L'année suivante, le 9 avril 1654, le patriarche Macaire prit part en Valachie, à l'enterrement du voïévode Mathieu Basarab, comme le raconte Paul d'Alep dans ses notes de voyage: "Nous sortîmes ensuite de l'église pour les funérailles du prince Mathieu [..] au milieu de la cour du palais [...] . Monseigneur le patriarche l'encensa, dit la priere de l'enterrement et les autres prières [...]"[68]. Le fait se trouve également consigné dans les annales des Cantacuzènes "Letopisețul Cantacuzinesc", de la manière suivante: "Ils firent sortir immédiatement le corps de Mathieu Bassarab du palais et le déposèrent au milieu de la cour, en présence de Saint Macaire, le patriarche d'Antioche, du métropolite Ignace, de beaucoup d'hiérarques et de moines - prêtres"[69].

Le matin du même 9 avril 1654, avant les funérailles de Mathieu Bassarab, le patriarche Macaire avait assisté au sacre du nouveau voïévode de Valachie, Constantin Șerban (9 avril 1654-mars 1658)[70]. Ensuite, ce même lundi matin,c'est en présence de Macaire que les boïars et les hauts dignitaires du pays prêtèrent serment de fidelité à Constantin Șerban[71].

Quelques jours après l'accession de Constantin Șerban au trône, plus précisement le jeudi, 12 avril, 1654, le patriarche Macaire célébra à la demande du voïévode, la céré -

monie religieuse de la bénédiction de l'eau[72] et aspergea le voïévode d'eau bénite[73].

Le 21 mars 1657, le même patriarche Macaire d'Antioche assistait aux funérailles de Bălaşa, l'épouse du voïévode valaque, Constantin Şerban. L'inscription en roumain[74] de la pierre tombale[75] de Bălaşa, retrouvée dans l'église Sainte Vineri de Târgovişte, vient confirmer la présence du patriarche: "Il arriva qu'à ses funérailles fut [présente] sa Béatitude Macaire, le patriarche d'Antioche"[76]. Il faut toutefois préciser, que l'inscription roumaine de la pierre tombale[77], signale seulement la présence du patriarche aux funérailles et la date de celles-ci, à savoir, le 21 mars 1657, sans pour autant indiquer expréssement si Macaire célébra ou non le service religieux lui-même. On peut cependant supposer que la présence du patriarche Macaire implique aussi la célébration de l'office.

Le patriarche Macaire d'Antioche célébra la même année 1657, le baptême de Nedelea, seconde épouse du voïévode Constantin Şerban, qui, d'origine caucasienne, n'était pas encore baptisée[78]. Il célébra aussi en 1657 le mariage de Constantin Şerban avec la même Nedelea.

Après un peu plus de deux mois à dater de son élection en tant que voïévode valaque, Mihnea III Radu (mars 1658-nov. 1659) demanda au patriarche Macaire, qui se trouvait alors en Valachie de le couronner. Et ainsi, le 30 mai 1658, jour de la Pentecôte, lors d'une cérémonie "très solennelle"[79], comme le note Paul D'Alep, Macaire couronna Mihnea "de la couronne du règne, conformément au rituel préscrit dans le grand euchologe impérial et avec la bénédiction qui était d'usage pour les empereurs..."[80]. D'après le même Paul d'Alep, la couronne, faite à Constantinople et achetée par Mihnea, avait la base "brodée en fil d'or et [...] était ornée [...] avec toutes sortes de pierres précieuses"[81]. Paul d'Alep a même tenu à préciser dans ses notes de voyage, que Mihnea fut couronné de la couronne impériale "au lieu du bonnet de fourrure de zibe-

line, qui était en usage chez les voïévodes ses prédécesseurs"[82]. En outre, lors de ce couronnement solennel, célébré par Macaire, Mihnea portait "une ceinture ornée, un kandjar orfévré et un sceptre doré"[83] et il fut revêtu par le patriarche "d'un manteau de voïévode"[84]. Mihnea voulait imiter ainsi le grand voïévode de Valachie, Michel le Brave (1593-1601), qui en 1600 avait réussi à unir pour la première fois en un seul Etat, les trois pays roumains, à savoir la Valachie, la Moldavie et la Transylvanie.

Il convient encore de souligner l'attention particulière manifestée par Macaire d'Antioche pendant son séjour en Valachie à l'égard des fondations des voïévodes du pays, comme en témoigne sa visite, faite en automne, 1657, à l'église que faisait construire le voïévode Constantin Şerban à Bucarest; église qui allait devenir la cathédrale métropolitaine de la Valachie, et le rester jusqu'en 1925, date à laquelle elle devint la cathédrale patriarcale.

A l'occasion de sa visite à la fondation de Constantin Şerban, le patriarche Macaire bénit l'eau et, comme le signale Paul d'Alep dans son journal de voyage, en aspergea le voïévode conformément à la tradition orthodoxe: "L'actuel voïévode <Constantin Şerban> s'occupait de la construction d'un grand monastère, avec une église grandiose et splendide. [...] Nous avons consacré l'eau bénite dans celle-ci, puisqu'elle n'était pas encore terminée; et sa Sainteté [Macaire] l'aspergea selon la coutume; <l'église> était donc restée <jusqu'alors> non consacrée. Elle est dédiée aux Saints Constantin - qui est le nom du fondateur - et Hélène"[85].

Lorsque au mois de mars de l'année 1658 prit fin le règne de Constantin Şerban et tant que voïévode de la Valachie, la construction de sa fondation fut poursuivie par son succésseur au trône, Mihnea. Cependant, avant d'achever la construction de l'église, le nouveau voïévode demanda au patriarche Macaire de la consacrer. En effet, le dimanche de la Toussaint de l'année 1658, le patriarche Macaire, entouré des hiérarques

et d'une grande assemblée du clergé local, ainsi que d'une foule immense de fidèles(86) célébra donc la Sainte Liturgie, au cours de laquelle il consacra l'église. Paul d'Alep, qui participa à cette cérémonie à côté du patriarche Macaire, note dans ses mémoires les détails suivants: "il [Mihnea] venait de terminer la construction du monastère de Constantin Voïévode, situé dans cette ville [Bucarest ...] ; il chargea le grand maréchal de la Cour de ce qui concerne la préparation de tout ce qui était indispensable à la consécration. Il pria aussi, à cet égard, Monseigneur le Patriarche [Macaire], et après nous être préparés, nous allâmes au monastère le dimanche de la Toussaint. Nous nous revêtimes, et le Voïévode vint en grande tenue. A son entrée on commença la litanie et la procession des reliques des Saints de l'église ⟨située⟩ plus bas (Sainte Catherine), rangées dans leur reliquaire, posé sur la tête de notre Monseigneur le Patriarche. Le voïévode marchait à son côté, jusqu'à ce que nous revînmes dans la nouvelle église; d'abord nous en fîmes le tour et ensuite nous y entrâmes et accomplîmes l'office habituel de la consécration"(87).

Tout ce que note Paul d'Alep dans ses mémoires de voyage touchant la consécration de l'église met en relief le faste avec lequel le patriarche reçut dans l'église le voïévode Mihnea. C'était vraiment les pompes et honneurs accordés autrefois par les patriarches d'Orient à l'entrée des empereurs byzantins dans une église.

Le voïévode Şerban Cantacuzène de Valachie aspirait à la libération des peuples orthodoxes des Balkans, et faisait même des projets militaires anti-ottomans. Pour que ses projets deviennent réalité, il se tourna d'abord vers les Habsbourgs et ensuite, à la fin de son règne, vers la Russie, dans l'attente d'une assistance militaire. Cette requête de Şerban au Tzar résulte en grande partie des exhortations adressées aux voïévodes par les patriarches grecs, Denys IV Seroglanos de Constantinople et Dosithée de Jérusalem. Les deux patriarches avaient d'ailleurs une forte influence sur Şerban Cantacuzène.

L'archimandrite Isaïas, higoumène du monastère Saint Paul(88) du Mont Athos, arrivé à Moscou à la fin du mois de décembre 1687 ou au début de l'année 1688, confirme d'ailleurs le rôle joué dans cette affaire par l'ex-patriarche de Constantinople, Denys IV. Isaïas déclarait à Moscou, "qu'il y fut envoyé par Şerban Cantacuzène, aussi bien que par l'ex-patriarche de Constantinople, Denys, et par le métropolite Théodose de Valachie"(89) (25 avril 1668-avant le 24 juin 1672; 26 avril 1679-27 janvier 1708). De plus même, l'archimandrite Isaïas apportait à Moscou une lettre de Denys, où celui-ci recommandait Şerban Cantacuzène aux autorités russes, comme "protecteur des chrétiens des Balkans"(90).

Le 29 octobre 1688 eut lieu à Bucarest, alors capitale de la Valachie, l'élection du voïévode Constantin Brancovan. A cette élection fut présent le même Denys IV Seroglanos, alors ex-patriarche de Constantinople(91). C'est d'ailleurs, ce patriarche(92), qui lut les prières d'intronisation de Constantin Brancovan(93) et couronna celui-ci en tant que voïévode de Valachie, dans la cathédrale métropolitaine(94), le jour même de l'élection, à savoir le 29 octobre 1688.

L'ex-patriarche de Constantinople, Denys Seroglanos, ne pouvait se dispenser non plus d'assister aux funérailles du voïévode Şerban Cantacuzène, mort à la veille de l'élection et du couronnement de son successeur, Constantin Brancovan. Et ceci, d'autant moins, qu'il était présent au service funéraire de Smaranda(95), fille de Şerban Cantacuzène, le 8 mai 1688(96). Mieux encore, au moment de l'enterrement de Şerban, l'ex-patriarche se devait de séjourner dans la capitale de la Valachie non seulement parce que Cantacuzène était son parent(97), mais parce qu'il était aussi son protecteur, et qu'il l'avait beaucoup aidé à remonter sur le trône patriarcal de Constantinople, tant en 1682, qu'en 1686.

Peu après la mort de Şerban Cantacuzène, le patriarche

Denys de Constantinople et celui de Jérusalem, Dosithée, écrivirent une lettre d'absolution pour le voïévode valaque défunt, où ils précisaient textuellement:" Nous avons pardonné à notre fils spirituel trépassé, de bien heureuse mémoire, le seigneur Şerban, voïévode de toute la Valachie, toutes les fautes commises par celui-ci en tant qu'homme [...]"(98).

Nicolas Iorga suppose que la lettre d'absolution accordée par les deux patriarches, fut écrite "après octobre 1688"(99). La lettre ne dévoile pas le nom du patriarche de Constantinople, mais il semble bien qu'il s'agisse de Callinique II(100).

Une des plus grandes figures parmi les patriarches orthodoxes d'Orient, durant la seconde moitié du XVIIe siècle, fut Dosithée de Jérusalem. Pendant ses longs séjours en Valachie et en Moldavie, ce Dosithée prononça des sermons lors des grandes fêtes et célébra toute une série d'offices religieux, seul ou en compagnie de hiérarques locaux et étrangers, de passage ou établis pour quelque temps. C'est ainsi qu'en 1670, il célébra à Bucarest la consécration du Saint Chrême en présence du voïévode de Valachie, des hiérarques, des hauts dignitaires et de nombreux prêtres. Il en résulta un conflit avec le patriarche de Constantinople, Méthode III (5 janvier 1668-début mars 1671), qui considérait ce rite comme étant sa prérogative par excellence. Dès la fin du XVIe siècle pourtant, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, puis au XVIIe siècle, ceux de Jérusalem et de Russie, avaient contesté au patriarche de Constantinople cette prérogative exclusive et commencé, eux aussi, à consacrer le Saint Chrême(101).

Le patriarche Dosithée mentionne dans son Histoire la consécration du Sait Chrême à Bucarest en l'année 1670:"Par inspiration divine ceux de Valachie aussi furent poussés à la préparation du Saint Chrême; et ainsi subsidiés par la communauté et assistés par le voïévode, les hiérarques, les dignitaires et de nombreux prêtres, nous avons préparé une quantité d'environ deux cents dix litres de chrême, jusqu'à le rendre

miraculeux"(102). Et Dosithée tenait encore à préciser dans le même ouvrage que le Saint Chrême consacré par lui à Bucarest en 1670 "fut distribué aussi aux chrétiens habitant en Hongrie(103), en Moldavie, et aux environs du fleuve Danube"(104).

Le 29 juin 1673, le patriarche Dosithée participa avec le métropolite moldave Dosofteï (juillet 1671-février 1674; avant le 10 mai 1675-sept. 1686) à la consécration du monastère Cetatsouïa de Iassy, fondation du voïévode George Duca (ap. le 11 sept. 1665-ap. le 21 mai 1666; ap. le 8 nov. 1668-10 août 1672; ap. le 28 nov. 1678-25 déc. 1683). A la fin de l'office, Dosithée prononça une homélie, qui selon un manuscrit, fut prêchée "le 29 juin 1673 à Iassy, dans le monastère du voïévode Duca, en présence de l'épouse du voïévode Etienne Petriceicu [...]"(105).

Lorsque le patriarche Dosithée célébrait la Sainte Liturgie, en Moldavie comme en Valachie, il prononçait souvent des homélies, comme le confirme lui-même dans les lemmes de divers manuscrits: "En 1680, à Bucarest, lors de la fête de l'Annonciation, au cours du règne de Şerban Voïévode" ou "le 7 octobre 1686 en Valachie, à Cotroceni"(106).

Le 6 novembre 1692 à Bucarest, Dosithée fut même parrain au mariage d'une des filles du voïévode valaque Constantin Brancovan avec Radu Iliaş. Sur un manuscrit conservé à la Bibliothèque patriarcale de Jérusalem, il est noté à ce propos que: "Le 6 novembre 1692 eut lieu le mariage de Radu Iliaş avec la fille de Constantin voïévode de toute la Hongrovalachie. Nous fûmes présent à titre de parrain; se trouvait là aussi le drogman messire Alexandre(107) rentré de Belgrade"(108).

Cinq ans plus tard, en 1697(109), le patriarche Dosithée célébra le mariage d'une autre fille(110) du voïévode Constantin Brancovan, Ilinca, avec le fils d'Alexandre Mavrocordato(111), appelé Scarlat. Cette fois la cérémonie eut lieu à Curtea de Argeş, une des anciennes capitales de la Valachie.

Le 17 mars 1693, deux patriarches et deux ex-patriar-

ches officièrent aux funérailles du voïévode moldave Constantin Cantemir (15 juin 1685-18 mars 1693) à Iassy. Il s'agissait des patriarches Gérasime d'Alexandrie (1688-1710), et Dosithée de Jérusalem, et des ex-patriarches Néophyte d'Antioche (1672-1682), et Jacques de Constantinople[112]. La cérémonie religieuse des funérailles eut lieu dans l'église princière de Saint Nicolas à Iassy[113].

Le fils de Constantin Cantemir, Démètre, eut l'honneur, deux jours après les funérailles de son père, de voir présider la cérémonie de son intronisation par les mêmes quatre hauts prélats[114]. Deux d'entre eux célébrèrent d'ailleurs l'onction même de Démètre Cantemir en tant que voïévode de Moldavie (19 mars 1693-8 avril 1693). C'est ce dernier qui l'affirme lui-même dans som ouvrage Descriptio Moldaviae, sans toutefois citer les noms des deux patriarches orthodoxes d'Orient[115].

L'ex-patriarche de Constantinople, Jacques, célébra en 1693 à Iassy le mariage de Constantin Duca, voïévode de Moldavie (8 avril 1693-8 déc. 1695; 14 sept. 1700-15 juin 1703), avec Marie, fille du voïévode de Valachie, Constantin Brancovan[116]; et,presque certainement en 1696, celui du voïévode moldave Antioh Cantemir (8 déc. 1695-14 sept. 1700) avec la fille de Dumitraşcu Ceaurul. Cette quasi-certidude repose sur le fait que les deux mariages furent célébrés dans l'église du monastère Golia de Iassy, dont il était le higoumène, tant en 1693 qu'en 1696[117]. Le contraire est d'autant moins vraisemblable que l'ex-patriarche a sans doute été nommé higoumène par les voïévodes de Moldavie, ou, au moins, avec leur consentement. Il n'est pas du tout exclu non plus, que le même higoumène ait assisté à l'exhumation du voïévode de Moldavie,George Duca, en 1693. Il ne pouvait en effet se dispenser d'honorer la dépouille du défunt, d'autant plus que le fils de celui-ci, Constantin Duca, était le voïévode du pays. George Duca était mort le 24 mars 1685 à Lwow dans le royaume de Pologne, et il avait été enterré dans le monastère stavropégique moldave de cette ville[118]; ses restes furent rappatriés en Moldavie par son fils en 1693 et déposés dans une de ses fondations, à savoir le monastère Cetatzouïa[119].

Le 1 mars 1698, l'ex-patriarche Jacques de Constantinople honorait de sa présence les travaux du conseil princier présidé par le voïévode Antioh Cantemir[120]. Mort à Iassy deux ans plus tard (mars 1700), il (Jacques) fut enterré dans le monastère Golia.

Le dernier acte accompli par les patriarches d'Orient à l'égard des voïévodes des deux pays roumains pendant la deuxième moitié du XVIIe siècle, fut l'émission de la lettre d'absolution du voïévode de Moldavie, Constantin Cantemir, au mois d'août 1698 par Callinique II de Constantinople et Dosithée de Jérusalem[121].

2) L'entérinement des décisions prises par les voïévodes à l'égard des hiérarques orthodoxes de leurs pays.

Si les voïévodes de Valachie et de Moldavie de l'époque imposaient ou déposaient des patriarches orthodoxes d'Orient, ils pouvaient, bien sûr, et plus facilement encore, faire de même avec les métropolites et les autres hiérarques de leur propre pays. D'autant plus, que pendant la deuxième moitié du XVIIe siècle, les hiérarques orthodoxes de Valachie et de Moldavie furent tous des Roumains, à la seule exception de l'évêque de Râmnic, Ignace, justement appelé le Grec (1657-1668). En outre, les métropolites valaques et moldaves, comme tous les autres évêques des deux pays roumains, recevaient leur décret d'investiture de la part des voïévodes, alors que tous les hiérarques orthodoxes de l'empire ottoman, y compris les patriarches, recevaient après leur élection, le "berat", c'est-à-dire le décret d'investiture, de la part du Sultan. Le voïévode et son église apportèrent à la connaissance du patriarche du patriarche de Constantinople, le nom de chaque métropolite élu dans leur pays. En réponse le patriarche de Constantinople confirmait par sa bénédiction le nouvel élu

dans sa fonction. En effet, le témoignage du contemporain de l'époque, Démètre Cantemir, nous apprend que: "le patriarche ne peut d'aucune manière contrarier le voïévode,mais il doit au contraire, lui, accomplir entièrement sa volonté"[122].

Chaque fois que les métropolites de Valachie et de Moldavie étaient en désaccord politique avec leur voïévode , ou partageaient les vues des adversaires politiques de ces derniers, ils étaient immanquablement évincés du trône métropolitain et remplacés par un homme de confiance, partisan du voïévode. Ce changement devait cependant être ratifié par le patriarche de Constantinople, sous la juridiction canonique duquel se trouvait l'Église Orthodoxe des deux pays roumains et auquel les voïévodes devaient par conséquent en référer en cette matière. Il est intéressant de constater que pendant toute la deuxième moitié du XVIIe siècle, et même auparavant, les patriarches de Constantinople approuvaientles décisions prises par les voïévodes à l'encontre de divers métropolites de leur pays, sans la moindre information sur la cause. Il arrivait souvent d'ailleurs que les voïévodes se dispensent de leur demander de sanctionner les mesures prises à l'encontre des métropolites ou des simples évêques de leur pays. Mais, même en pareil cas, le patriarche de Constantinople ne prenait pas la peine d'ouvrir une enquête.

C'est évidemment, par crainte de perdre les privilèges d'ordre économique des pays roumains et même leur propre trône, que les patriarches de Constantinople étaient amenés à se comporter de cette manière. Mais on pourrait difficilement soutenir qu'ils défendaient de la sorte la justice ecclésiastique. Il est vrai cependant, que dans une grande partie des cas, les patriarches de Constantinople corrigeaient leur décision première à l'encontre d'un métropolite ou d'un évêque des deux pays roumains, dès que le voïévode qui les avaient sollicités, était mort ou

évincé du trône. En fait, on devine que les patriarches de Constantinople agissaient ainsi, pour des motifs de conjoncture politique, économique et ecclésiastique.

On pourrait citer plusieurs exemples de cette procédure tout au long de la deuxième moitié du XVIIe siècle,tant en Valachie qu'en Moldavie. Ainsi, en 1653, le voïévode de Valachie, Mathieu Basarab remplaça le métropolite du pays, Etienne[123](1648-1653), qui ne partageait pas ses vues politiques, mais au contraire, celles de ses adversaires, par l'évêque de Râmnic, Ignace[124](1653 - 1656). Le choix de Mathieu Basarab n'était aucunement au hasard, puisqu'Ignace était son homme de confiance avant même qu'il ne monte sur le trône de la Valachie. C'est cet Ignace, en effet, qui - alors simple prêtre - aida Mathieu Basarab à prendre le pouvoir en 1632 et lui servit à ce moment d'agent de liaison avec le puissant pacha, Abaza de Rusciuc[125]. Mathieu Basarab s'adressa le 12 juillet 1653 au patriarche de Constantinople, Ioannikios II (1646-1648; 1651-1654; 1655-1656) et lui demanda d'approuver l'éviction d'Etienne du trône métropolitain et son remplacement par Ignace. Le voïévode justifiait sa requête en disant que le métropolite Etienne était "perfide de nature" et "en relations avec les insurgés"[126], et qu'il l'avait chassé "de son siège, pour qu'il puisse se reposer dans son monastère"[127]. Etienne devait en effet résider au monastère Tismana de 1653 à la fin de l'année 1655. Non seulement le patriarche de Constantinople approuva l'éviction d'Etienne et l'accession d'Ignace au trône métropolitain de Valachie, mais il priva le premier de sa dignité de hiérarque et le renvoya comme simple moine dans son monastère[128],tout cela sans aucune enquête ! L'approbation de la déposition d'Etienne et de la nomination d'Ignace fut transmise en Valachie par le métropolite Macaire de Silistre "marguiller et exarque patriarcal"[129].

Cependant, vers la fin de 1655, le successeur de Mathieu Basarab, Constantin Şerban réinstalla Etienne sur le

trône métropolitain après en avoir évincé le métropolite nommé par son prédécesseur, à savoir Ignace, "un vénérable vieillard connaissant les langues turque, persane, grecque et valaque"(130), comme le signale Paul d'Alep dans ses notes de voyage.

Le successeur du métropolite Etienne, décédé le 25 avril 1668, fut Théodose, élu le 20 mai de la même année. Malheureusement, après quatre ans, en 1672, Théodose devait lui aussi, se voir chassé du trône métropolitain et confiné au monastère de Tismana par le voïévode Grégoire Ghica qui l'accusait (avec raison) de soutenir ses adversaires politiques, à savoir les boyards Cantacuzènes. Une fois Théodose "déposé"(131), Grégoire Ghica fit accéder le 24 juin 1672 au trône métropolitain du pays, Denys, higoumène du monastère Radu Vodă de Bucarest(132). Mais, Denys ne resta que quelques mois à ce poste, puisqu'il mourût vers la fin de l'année. Et c'est ainsi que l'évêque de Râmnic, Varlaam, le remplaça le 24 déc. 1672 (fin de l'année 1670-24 déc. 1672). En outre, le voïévode de Grégoire Ghica fonda pendant l'été de 1672(133) un nouvel évêché en Valachie (dans la région de Mehedinţi - avec résidence à Strehaïa)(134), et plaça à la tête de ce dernier Daniel, qui était, semble-t-il, son ami(135). Cette initiative fut prise par Grégoire Ghica, sans le consentement du patriarche de Constantinople. Mais, l'évêché de Strehaïa n'eut qu'une existence éphémère, puisque le voïévode Şerban Cantacuzène, peu de temps après avoir accédé au trône, le supprima, de sa propre autorité, lui aussi, sans doute parce qu'il avait été fondé par un ennemi de sa famille.

Le métropolite Varlaam devait subir à son tour les mêmes mesures arbitraires et autoritaires que ses prédécesseurs, puisqu'une fois les Cantacuzènes montés sur le trône de Valachie en novembre 1678, leur représentant, le voïévode Şerban Cantacuzène, le déposa pour réinstaller le 26 avril 1679 Théodose sur le trône métropolitain du pays, (où il resta jusqu'à sa mort, le 27 janvier 1708). Şerban Cantacuzène tint à cou-

vrir canoniquement la nomination de Théodose et s'adressa dans ce but au patriarche Denys de Constantinople, qui était d'ailleurs son parent éloigné. Le patriarche répondit sans tarder(136) au voïévode et envoya le métropolite Ananie de Maronie et le grand logothète Jean Kariophillis à Bucarest, capitale de la Valachie avec mission de rétablir Théodose sur le trône métropolitain. Le 13 avril 1679, Kariophillis arrivait à Bucarest et deux jours plus tard, le 15 du même mois, s'ouvrait un concile dans le palais de la Métropolie. A ce concile participaient les hiérarques orthodoxes du pays autour du métropolite Varlaam, les deux représentants du patriarcat de Constantinople, les prélats étrangers qui se trouvaient alors dans la capitale, les higoumènes des monastères valaques, les dignitaires de l'appareil d'Etat, et le métropolite déchu, Théodose. Comme prévu, le synode ramena Théodose sur le trône de la métropolie valaque(137).

La Moldavie vivait au même moment des péripéties similaires. Ainsi, après avoir accédé au trône du pays, le voïévode Etienne Lupu (21 nov. 1659-17 janvier 1661) détrôna de sa propre autorité le métropolite Gédéon (1653-1659; 1664 - 1671), vers la fin de l'année 1659(138). Ce dernier avait été nommé métropolite du pays par le voïévode George Ştefan(9 avril 1653-28 avril 1653; 8 juillet 1653-3 mars 1658), l'adversaire et le successeur de Basile Lupu, le père d'Etienne. Le voïévode Etienne Lupu plaça sur le trône métropolitain de Moldavie l'évêque Sava (fin de l'année 1659- avant le 6 mars 1660). Quant au patriarche de Constantinople, celui-ci ne manifesta le moindre désaccord à l'occasion des actes arbitraires du voïévode Etienne Lupu. Mais, aussitôt après la mort de Sava, le 5 janvier 1664, le voïévode Eustratie Dabija(ap. le 11 sept. 1661- ap. le 21 mai 1666) ramena de sa propre initiative Gédeon au trône métropolitain du pays. Et cette fois Gédeon y resta jusqu'au commencement de juillet 1671(139).

Le successeur de Gédeon, le grand humaniste et polyglotte Doşofteï, qui monta sur le trône métropolitain en juil-

let 1671, devait connaître les mêmes tracasseries de la part des voïévodes moldaves. Après la défaite des Polonais par les Ottomans en 1674, Dosofteī suivit le voïévode Petriceīcu Vodă (déc.1673-ap. février 1674); qui était obligé de s'exiler en Pologne, parce que les envoyés de la Porte avaient fait monter sur le trône voïévodal du pays, Dumitraşcu Cantacuzène (février 1674- ap. nov. 10 1675) Lorsque le métropolite Dosofteī rentra en Moldavie, l'année suivante en 1675, le maître au pouvoir, imposé par les Turcs, l'enferma aussitôt dans le monastère du Saint Saba de Iassy, sous prétexte qu'il avait appuyé la politique anti-ottomane et philo-polonaise du voïévode Etienne Petriceicu. D'autre part, Dumitraşcu Cantacuzène fit accéder de sa propre initiative au trône de la Métropolie moldave, l'évêque de Roman, Théodose, "probablement au cours du mois de février ou plus tard en mars"(140) 1674, et ceci en dépit du fait que Dosofteī continuait à être le métropolite titulaire du pays, tant qu'il n'avait pas présenté sa demission et que le patriarche de Constantinople ne l'avait pas déposé. Entre temps les choses prirent une autre tournure: Dosofteī regagna la confiance de Dumitraşcu Cantacuzène, en grande partie, grâce aux démarches en sa faveur que fit auprès du voïévode le patriarche Dosithée de Jérusalem(141). Le hiérarque moldave qui entretenait une étroite collaboration culturelle et théologique avec Dosithée, était en effet un bon ami de ce dernier(142). C'est ainsi que le voïévode écarta le métropolite Théodose et le fit enfermer à son tour dans le monastère St. Saba de Iassy, tandis qu'il réinstallait Dosofteī sur le trône métropolitain, le 10 mai 1675(143). Tous ces événements se passèrent sans aucun appel du voïévode au patriarche de Constantinople. Celui-ci n'attira d'ailleurs même pas l'attention de Dumitraşcu Cantacuzène sur la transgression des canons ecclésiastiques.

Onze ans plus tard, en 1686, Dosofteī fut pris en otage par le roi polonais Sobiesky (1674-1696) et emmené en Pologne, à Stryj (aujourd'hui Nestorov en Ukraīne) près de Zolkiew, et de Lwow. Le voïévode de Moldavie Constantin Cantemir écrivit plusieurs fois au métropolite pour lui demander de rentrer au pays. Dosofteī ne put malheureusement lui donner satisfaction, car les Polonais ne le laissèrent pas partir. Mais il semble que l'on ait fait croire au voïévode moldave que Dosofteī refusait de retourner au pays, et que c'est pour cette raison que Cantemir demanda au patriarche de Constantinople de déposer le métropolite moldave. La déposition fut en effet ordonnée vers la fin de l'année 1688(144). En outre, la patriarche de Constantinople anathématisa personnellement Dosofteī. La volonté des voïévodes de Valachie et de Moldavie fut, donc, une fois de plus imposée aux patriarches de Constantinople, qui pour contenter leurs protecteurs valaques et moldaves, allèrent jusqu'à transgresser l'ordre canonique et ecclésiastique de l'Eglise Orthodoxe. Cependant après la mort du voïévode de Constantin Cantemir, le patriarche de Constantinople revint sur sa mesure de déposition du métropolite Dosofteī(145) et leva l'anathème qu'il avait porté contre lui. Encore, ne le fit-il pas de sa propre initiative, mais a la suite de la demande du voïévode de Valachie, Constantin Brancovan(146).

3) <u>Autre cas d'abus de pouvoir des voïévodes à l'égard des patriarches orthodoxes d'Orient.</u>

a) <u>Synode de Târgovişte</u> (1659)

Un certain esprit d'indépendance écclesiastique des voïévodes valaques et moldaves à l'égard du patriarcat de Constantinople se manifesta également durant la deuxième moitié du XVIIème siècle, même en matière canonique. Ainsi, le voïévode de Valachie, Mihnea III Radu convoqua et présida lui-même un synode, en janvier 1659, à Târgovişte, se comportant ainsi à la manière des empereurs byzantins. A ce synode participèrent tant les hiérarques du pays, que les étrangers qui se trouvaient à ce moment en Valachie. On y débattit de problèmes de nature canonique et disciplinaire(147). Les décisions synodales furent sanctionnées par le voïévode Mihnea, qui se conten-

ta d'en avertir par une lettre le patriarche de Constantinople. Ce dernier manifesta son mécontentement dans sa réponse au voïévode, datée du 5 mars 1659. Mais, Mihnea, à son tour, répondit au patriarche par une polémique[148], au sujet du contenu de la lettre patriarcale qui lui avait été envoyée.

b) Le testament d'Hélène Cantacuzène.

Dix-huit ans après le décés de son époux, le postelnic Constantin Cantacuzène (+1663), Hélène avait rédigé un testament[149] en vue de partager plus équitablement l'héritage entre ses cinq[150] fils(Şerban, Constantin, Michel, Mathieu et Iordake). Peu de temps avant sa mort, elle compléta cet acte par un codicille. En 1686 cependant, Şerban, qui était alors voïévode de Valachie, annula le testament de sa mère[151] parce qu'il se sentait lésé. Le voïévode fut soutenu dans son action par le patriarche Dosithée de Jérusalem, qui tout au long du règne de Şerban Cantacuzène prit une position favorable au voïévode et s'opposa tant au testament qu'au codicille d'Hélène. Il alla jusqu'à publier en novembre 1686, à la demande du voïévode, "une lettre patriarcale"[152], par laquelle il annulait le testament et le codicille. Il écrivait pour justifier sa position qu'il les trouvait "étrangers, de toutes parts attaquables et sans consistance"[153]. Cependant, après la mort du voïévode Şerban Cantacuzène, en 1688, le patriarche Dosithée changea radicalement d'attitude à l'égard du testament et du codicille, comme en témoignent ses lettres patriarcales. Ainsi, dans une lettre de Mars 1691, Dosithée s'excusait même de sa position antérieure défavorable au testament et au codicille et donc favorable à Şerban Cantacuzène, en expliquant que celui-ci détenait le pouvoir. Le patriarche reconnaissait qu'il l'émettait au bénéfice des frères de Şerban Cantacuzène "pour servir la justice et la vérité"[154]. De plus, pendant la même année 1691, Dosithée rédigea avec le patriarche Callinique II de Constantinople et d'autres membres du saint-synode du patriarcat de Constantinople, une lettre

certifiant que le testament d'Hélène Cantacuzène "prend valeur et la validité de notre autorité patriarcale et oecuménique, et reste por toujours sûr et inchangeable, durable et immuable et complètement inébranlable et inattaquable par qui que ce soit"[155]. Et enfin, quelques années plus tard, se trouvant à Bucarest, Dosithée, dans une lettre de mars 1702, annulait une fois encore ses propres lettres patriarcales antérieures favorables à Şerban Cantacuzène. Dans sa lettre patriarcale de mars 1702, Dosithée reconnaissait le testament d'Hélène Cantacuzène comme légal et valide.

Ce qui avait poussé le patriarche à émettre ses lettres en faveur du testament d'Hélène Cantacuzène, était évidemment la mort de Şerban Cantacuzène et l'accession au trône de Constantin Brancovan. Mais, on peut se demander pourquoi le patriarche Dosithée attendit deux ans et cinq mois après le décès du voïévode, pour reconnaître comme légal et valide le testament de sa mère. La volte-face de Dosithée en mars 1691 semble être due notamment au fait qu'au mois du janvier 1691, deux ex-patriarches de Constantinople, Denys et Jacques avaient rédigé une lettre patriarcale[156] par laquelle ils validaient le testament d'Hélène Cantacuzène. Ce dernier se trouvait donc avalisé par deux ex-patriarches de Constantinople. Dans ces circonstances, pour ne pas tomber dans la disgrâce du voïévode Constantin Brancovan et perdre l'aide de celui-ci, Dosithée changea lui aussi - deux mois plus tard - d'attitude à l'égard du testament. C'est pour la même raison, que le patriarche Callinique II de Constantinople se hâta de signer la lettre de 1691 et reconnut ainsi avec Dosithée la validité du testament.

Si, pendant le règne de Şerban Cantacuzène, Dosithée lui adressait des éloges, après la mort du voïévode par contre, il s'exprimait en termes assez sévères à son égard, sans doute pour plaire à son successeur, Constantin Brancovan, et aux frères Cantacuzène, qui, tous, détenaient de grandes dignités

dans l'appareil de l'Etat. La position de Dosithée à l'égard du testament et des voïévodes était commandée par ses intérêts du moment. Ceux qui détenaient le pouvoir étaient ses amis et il se devait de défendre leurs intérêts !

En guise de Conclusion.

La deuxième moitié du XVIIe siècle, illustre mieux que tout autre période - fut-elle plus longue - la position privilégiée des voïévodes de Valachie et de Moldavie à l'égard du monde orthodoxe et notamment des patriarcats d'Orient. Cette position privilégiée s'explique par le fait que les voïévodes des deux pays roumains furent à l'époque les successeurs attitrés des anciens empereurs byzantins de jadis. Et, en tant que tels, les voïévodes ne perdirent jamais de vue leur tâche principale, à savoir la protection du monde orthodoxe et surtout grec. Ils s'acquittèrent parfaitement de cette tâche, puisque ce fut grâce à leur aide que les patriarcats orthodoxes purent survivre à une époque tellement difficile. Au XVIIe siècle, en effet, tous les patriarcats étaient confrontés à de grandes difficultés financières, en raison des nouveaux impôts exigés par la Porte et des fréquents changements de patriarches. Il suffit de rappeler, par exemple, qu'il n'y eut pas moins de cinquante patriarches qui montèrent sur le trône du patriarcat de Constantinople[157] entre les années 1623 et 1700; quant aux cadeaux (πεσκέσι) que le élus devaient payer à la Porte, ils augmentèrent sans cesse, Ainsi par exemple, le peskesi qui atteignait 1.000.000 grossia[158] en 1662, monta à 40.000 thalers en 1670 et enfin à 60.000 thalers en 1700[159]. Toutes ces dettes du patriarcat de Constantinople et d'autres d'Orient furent épongées par les deux pays roumains.

De plus, les voïévodes menèrent à bien leur rôle de mécènes de la culture grecque; ils luttèrent pour la sauvegarde de l'unité du monde orthodoxe, ainsi que pour la défense de la foi. C'est donc à juste titre que le patriarche Dosithée

de Jérusalem, dans sa lettre[160] adressée d'Andrinople au monde orthodoxe en Janvier 1699 appellait le voïévode Constantin Brancovan de Valachie "défenseur de la foi orthodoxe"[161]. Les voïévodes firent de leurs pays non seulement la terre d'asile des hiérarques orthodoxes de partout et notamment des patriarches orthodoxes, mais aussi des centres, uniques dans le monde orthodoxe d'alors, où se publiaient des livres dogmatiques et apologétiques en langue grecque, tels ceux que publia le patriarche Dosithée de Jérusalem[162].

Il n'en reste pas moins vrai que loin de se limiter à assumer la protection des patriarches orthodoxes d'Orient et de leurs patriarcats, les voïévodes de Valachie et de Moldavie de la deuxième moitié du XVIIe siècle les firent introniser ou déposer à leur gré, comme les empereurs byzantins d'autrefois. C'est bien sûr, grâce à leur argent et à leur influence auprès de la Porte que les voïévodes aboutissaient à ce fait. Il faut dire également que beaucoup d'entre eux bafouèrent les Canons de l'Eglise, en intervenant arbitrairement dans des problèmes de nature strictement ecclésiastique, se montrant là aussi les dignes émules de certains empereurs byzantins.

De leur côté, les patriarches orthodoxes d'Orient avec à leur tête celui de Constantinople, voyaient dans les voïévodes roumains les successeurs des empereurs byzantins et leur accordèrent donc des honneurs impériaux d'autrefois. Les patriarches de Constantinople célébraient eux-mêmes la cérémonie d'onction des voïévodes roumains et leur donnaient les premières places dans l'église. Ils présidèrent aussi en leur honneur et en l'honneur de leurs familles à toutes sortes d'offices religieux.

Certes, à cette époque, comme il arrivait souvent après la chute de Byzance, les patriarches de Constantinople, aussi bien que les autres d'Orient (Alexandrie, Antioche et Jérusalem) se soumirent sans hésitation aux décisions prises par les voïévodes de Valachie et de Moldavie, à l'encontre de

certains de leurs hiérarques et les sanctionnèrent au mépris des anons de l'Eglise Orthodoxe. Mais, les patriarches orthodoxes d'Orient agissaient ainsi, puisqu'ils craignaient de perdre la faveur et l'aide des voïévodes de Valachie et de Moldavie. Ce n'est pas par hasard, que certains patriarches de Constantinople, de l'époque, revinrent sur leur décisions punitives à l'encontre des hiérarques roumains, aussitôt morts les voïévodes qui les avaient exigées.

Quoi qu'il en soit, par les conséquences regrettables de l'immixtion des voïévodes roumains dans la vie de l'Eglise Orthodoxe, et de la transgression de ses Canons par les patriarches d'Orient et notamment par celui de Constantinople, la deuxième moitié du XVIIe siècle, reste une illustration privilégiée des rapports de dépendance. et d'interdépendance entre les voïévodes et les patriarches.

++‡++

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

1) N.Iorga, Byzance après Byzance. Continuation de l'histoire de la vie byzantine, 2e éd., Bucarest, 1971, p.15.

2) Cfr. notamment Id., La survivance byzantine dans les pays roumains. Communication faite le 8 avril 1913 au IIIe Congrès International d'études historiques à Londres, Bucarest-Paris, 1913; Id. (supra, n. 1); Al.Elian, Byzance et les Roumains à la fin du Moyen Age, dans The Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Londres, 1967, pp.195-203.

3) Pour la Transylvanie, cfr. notamment: La Transylvanie (en collaboration), Bucarest, 1938; N.Iorga, Histoire des Roumains de Transylvanie et de Hongrie, Bucarest, 1940; C.Daicoviciu, La Transylvanie dans l'antiquité, Bucarest, 1945; Brève Histoire de la Transylvanie, sous la rédaction de C.Daicoviciu et M.Constantinescu (Bibliotheca Historica Romaniae. Monographies, III), Bucarest, 1965; D.Protase, Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticii, Bucarest, 1966; St.Pascu, Voievodatul Transilvaniei, vol.I, 2e éd., Cluj, 1972; C.C.Giurescu, La Transylvanie dans l'histoire du peuple roumain, dans Columna. Annuario dell'Accademia di Romania in Roma (Bucarest-Roma), 1972 pp.33-43; C.Daicoviciu - E.Condurachi, La Roumanie (20e numéro de la collection "Archaeologia mundi", Ed.Nagel) Gênes, 1972; G.I.Brătianu, Les Assemblées d'états et les Roumains en Transylvanie, dans Revue des études roumaines (Paris), t.13-14, 1974, pp.9-63; t.15, 1975, pp.113-143; Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, Relations between the Autochtonous Population and the Migratory Populations on the Territory of Rumania, Bucarest, 1975, 323p. (Il s'agit de 21 études de divers auteurs); E.Zaharia, Populația românească în Transilvania în secolul VII-VIII (Cimitirul nr.2 de la Bratei), Bucarest, 1977, 137 p.

4) I.Dură, Ὁ Δοσίθεος Ἱεροσολύμων καὶ ἡ προσφορὰ αὐτοῦ εἰς τὰς Ρουμανικὰς Χώρας καὶ τὴν Ἐκκλησίαν αὐτῶν, Athènes, 1977, p.55.

5) Le patriarche Dosithée le faisait dans sa lettre d'Andrinople de mai 1690, qu'il inséra en tant que première préface (p.4-7), dans l'oeuvre éditée à Bucarest en septembre 1690. Il s'agit de l'ouvrage qui contient tant l'oeuvre de Meletios Syrigos, Κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων [...] (Contre les principaux points calvinistes [de la doctrine] [...]), que celle du patriarche Dosithée, Ἐγχειρίδιον κατὰ τῆς καλβινικῆς φρενοβλαβείας [...] (Manuel contre la folie calviniste [...]).

6) E. Legrand, Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs au dix-septième siècle, t.2, Paris, 1894 (Reprod. Anastatique, Bruxelles, 1963), pp.462-463.

7) La lettre fut placée par Dosithée en tête de l'édition publiée en 1699, à Snagov (près de Bucarest) de la Ὁμολογία Πίστεως (Confession de la foi) de Pierre Mogila (1596-1646) et du Περὶ τῶν τριῶν μεγίστων ἀρετῶν (Au sujet des trois plus grandes vertus) de Bessarion Makris (1635-1699).

8) Dură (supra, n.4), p.249.

9) T.Ware, The Orthodox Church, Angleterre, 1976, p.113; T. Schreiber, Le Christianisme en Europe Orientale, Paris, 1961, p.22.

10) Ware (supra, n.9) p.114.

11) P.Charanis, Imperial Coronation in Byzantium: some new Evidence, dans Byzantina, t.8, 1976, pp.39-46.

12) Athanase III Patellaros fut patriarche de Constantinople du 25 février au début d'avril 1634 et de la fin juin à juillet 1652. D'après A.Glavinas, le premier patriarcat d'

Athanase III Patellaros, de 1634, dura quelques jours seulement, Cfr. A.Glavinas, Μητροπολῖται Θεσσαλονίκης κατὰ τὸν ΙΖ' αἰῶνα. Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης , t.22.Tirage à part, Thessalonique, 1977, p.96.

13) A.Papadopoulos-Kerameus, Documente privitoare la Istoria Românilor, t.13, Bucarest, 1909, pp.446-447.

14. P.Ş.Năsturel, Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains, dans Byzantina, t.5, 1973, p.403.

15) D.Năstase, L'Héritage Impérial Byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains, Milan, 1976, pp.16-17.

16) A.Decei, Cantemir la Istambul, dans:Magazin Istoric, 7, 1973, n.9, p.43. Il est vrai que le séjour de Démètre Cantemir à Constantinople fut parfois interrompu, lors de ses rentrées dans son pays, comme par exemple, en 1693, lorsqu'il succéda à son père au trône de Moldavie, ou en 1697, à l'occasion de sa participation à la campagne ottomane contre la Hongrie. Cfr.V.Cândea, Les grands anniversaires de l'Unesco - Dimitrie Cantemir (1673-1723), 300ème anniversaire de sa naissance, Bucarest, 1973, p.5.

17) Le patriarcat de Constantinople s'installa au Phanar en 1599 sous le patriarche Mathieu II (1598-1602).Cfr. A. Pasadaeos, Ὁ Πατριαρχικὸς Οἶκος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου , Thessalonique, 1976, p.104 et 106.

18) A savoir la résidence des représentants diplomatiques - kapukehaîa - de Valachie et de Moldavie à Constantinople, où les voîévodes résidaient pendant leur séjour. Le palais résidentiel des voîévodes valaques à Constantinople s'appelait Vlah-Serai et celui des Moldaves, Bogdan-Serai.Cfr. G.Balş, Bogdan-serai, dans Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice, 1916, pp.10-18; M.Romanescu, Monumente româneşti la Stambul, dans Boabe de grâu, 1932, n.6,pp.226-238.

19) D.Cantemir, Descrierea Moldovei, Trad. Gh.Guţu, Bucarest, 1973, p.161 et 163.

20) V.Al.Georgescu - P.Strihan, Judecata domnească în Ţara Românească şi Moldova (1611-1831),Partea I. Organizarea judecătorească, t.1 (1611-1740), (Institutul de istorie"N.Iorga", Biblioteca Istorică, 49), Bucarest, 1979, p.51.

21) Ware (supra, n.9), p.100.

22) En ce qui concerne le rôle du patriarche de Constantinople lors du couronnement des empereurs byzantins cfr. notamment: P.Charanis, Church-State Relations in the Byzantine Empire as reflected in the Role of the Patriarch in the Coronation of the Byzantine Emperor, éd. A.Blane et T.E.Bird,The Ecumenical World of Orthodox Civilization.Russia and Orthodoxy: vol.III. Essays in honor of George Florovsky, The Hague-Paris, 1973; Id.(supra, n.11).

23) Id. (supra, n.11), p.44.

24) Ibid.

25) Ibid.

26) D'après éd. E.A. Livingstone, The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford, 1977, p.133,John Covel fut désigné chapelain de l'Ambassade d'Angleterre à Constantinople, en 1669.

27) Pasadaeos (supra, n.17) p.107.

28) T.Bodogae, c.r. Pasadaeos (supra, n.17), dans Revue des Etudes Sud-Est Européennes, t.17, 1979, n.3, p.673.

29) Cantemir (supra, n.19), p.193.

30) Paul d'Alep (1627-1667), ou Bulos ibn az-Za 'im,d'après son nom arabe, était le fils du patriarche Macaire III Zaîm d'Antioche. En tant qu'archidiacre et secrétaire du patriarche, Paul accompagna son père pendant ses voyages en Syrie, à Constantinople, dans les deux pays roumains(Valachie et Moldavie), en Georgie et en Russie. Cfr.B.Radu, Avant propos, à Paul d'Alep, Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche, éd. B.Radu, dans Patrologia Orientalis, t.22, 1976,pp.3-18.

31) Pour le patriarche Macaire III Zaîm d'Antioche cfr. notamment:V.Grumel, Macaire, patriarche grec d'Antioche(1647-1672), dans Echos d'Orient, 27, 1928, pp.68-77; G.Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Città del Vaticano, 1940-1953, t.3,pp.94-97; A. Raheb, La conception de l'union dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche(1622-1672), dans Parole de l'Orient (Liban), t.3,1972,n.1,pp.136-138.

32) Paul d'Alep (supra, n.30),t.26,1949,fasc.5,p.658.

33) Il ne rentre pas dans nos intentions d'étudier ici l'aide économique accordée par les pays roumains aux patriarcats orthodoxes d'Orient et au monde orthodoxe en général, durant la deuxième moitié du XVIIe siècle.

34) M.Berindei, Contribution à l'étude du commerce ottoman des fourrures moscovites. La route moldavo-polonaise.1453-1700, dans Cahiers du monde russe et soviétique, t.12,1971,n. 4, p.408.

35) Sur l'époque phanariote cfr. notamment, Symposium. L'époque phanariote. 21-25 octobre 1970.(A la mémoire de Cléobule Tsourkas. Institute for Balkan Studies), Thessalonique, 1974.

36) Al.Elian, Les rapports byzantino-roumains, Phases principales et traits caractéristiques, dans Byzantinoslavica, t. 19, 1958, p.223.

37) En ce qui concerne l'idée impériale chez les Roumains cfr. notamment, N.Iorga, Les grandes familles byzantines et l'idée byzantine en Roumanie, Communication faite au

au Congrès d'études byzantines à Athènes, dans Bulletin de l'Académie, Section historique, t. 18,1931, pp.3-23; Id.(supra, n.1); A noter que les cinq études, qui suivent ci-dessous,sont des communications faites au Symposion international ayant comme thème "L'idée impériale à Byzance, en Occident et dans les pays slaves au Moyen Age", Thessalonique, 24-29 août 1969; elles furent toutes publiées dans Byzantina(Thessalonique):a) P.Diaconu,Aspects de l'idée impériale dans le folklore roumain, t.3, 1971, pp.193-199; O.Iliescu, L'héritage de l'idée impériale byzantine dans la numismatique et la sigillographie roumaine au moyen âge, t.3, 1971, pp.253-263; C.Şerban, La conception impériale byzantine dans le protocole et le cérémonial diplomatique roumain du moyen âge, t.3, 1971, pp.297-309; V.Al.Georgesco, L'idée impériale byzantine et les réactions des réalités roumaines (XIVe-XVIIIe siècles), t.3,1971, pp.311-339; Năsturel (supra, n.14), t.5, 1973,pp.397-413;D. Năstase, Ideea imperială în ţările române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI),Athènes, 1972; Id."Βοεβόδας Οὐγγροβλαχίας καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ".Remarques sur une inscription insolite, Sonder-Abdruck aus dem XXII. Bd. der Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, Athènes, 1976; Id.(supra, n.15).

38) C'est-à-dire le "Code rural byzantin" ou les "législations agraires".

39) Elian (supra, n.36), p.223.

40) Cfr. Ch.Athanasiadis,Ἡ Μεγάλη Ἰδέα. Μελέτη, Athènes, 1977, 156 p.; E.Nikolaidis,Ἡ στάση τῆς Τουρκίας ἀπέναντι στοὺς Ἀλβανοὺς σὲ συνάρτηση μὲ τὴ διάδοση τῆς μεγάλης Ἰδέας στὴν Ἤπειρο , dans Δωδώνη,8, 1979,p.81-108.

41) Pour le déroulement de la dispute entre le patriarche Dosithée et les Sinaïtes, cfr. notamment, Dură (supra,n.4), pp.178-199.

42) A. Papadopoulos-Kerameus,Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας , t.1, Petersbourg, 1891, p.297.

43) P. Grigoriadis,Ἡ Ἱερὰ Μονὴ Σινᾶ. Ἐκδόσεις Ἱ. Μονῆς τοῦ Θεοβαδίστου Ὄρους Σινᾶ , 2, Athènes, 1978, p.185.

44) M.Gedeon,Ἔγγραφον τοῦ ἡγεμόνος Βλαχίας Κωνσταντίνου Βασαράβα Βραγκοβάνου , dans,Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια ,4,1883, fasc.5, pp.68-69.

45) Dură (supra, n.4), p.193.

46) I.Anastasiou,Σιναϊτικά τοῦ ΙΣΤ' καὶ ΙΖ' αἰῶνος. Διενέξεις διὰ τὴν δικαιοδοσίαν ἐπὶ τῆς Μονῆς. Τὸ Μετόχιον τοῦ Καΐρου. Αἱ ἀξιώσεις δι' ἀνεξαρτησίαν τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀνανία dans,Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης , Thessalonique, 15 (1970), p.127.

47) N.Iorga, Documente greceşti privitoare la Istoria Românilor, dans E. de Hurmuzaki,(supra, n.13),t.14/1(1320 - 1716), Bucarest, 1915, p.298.

48) Grigoriadis (supra, n.43), p.185.

49)Pour la dispute eucharistique entre le patriarche Dosithée et Jean Kariophillis, cfr. Dură (supra, n.4),pp.133-170.

50) Le voïévode Basile Lupu fut d'ailleurs, celui qui appuya la première accession de Parthénios II (1644-1646;1648-1651) au trône patriarcal de Constantinople. Le même voïévode fit évincer le patriarche Parthénios II du trône de Constantinople, deux ans plus tard, en octobre 1646. Cfr. M.Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române,t.2, Bucarest, 1981, p.264. Le patriarche Ioannikios Diodios d'Alexandrie(1645-1657) accéda lui aussi au trône patriarcal,grâce à Basile Lupu, Cfr. Păcurariu (supra, n.50), p.266.

51) D'après le patriarche Dosithée de Jérusalem, Athanasios Patellaros accéda au trône de Constantinople, pour son deuxième patriarcat en 1651. Cfr. Dosithée, Τόμος Χαρᾶς , Râmnicu-Vâlcea, 1705, p.23.

52) A.M.Ammann, S.J., Athanase III Patellaros, Patriarche de Constantinople, Ex-Catholique et Saint Russe, dans Revue des Etudes Slaves, t.28, 1951, p.14.

53) Ibid.

54) Glavinas (supra, n.12), p.117.

55) Gh.Moisescu, Istoria Bisericii Române. Manual pentru Institutele Teologice,t.2 (1632-1949), Bucarest, 1958, p. 138.

56) Cronica anonimă despre Brîncoveanu, dans Cronicari Munteni, 2e éd., Bucarest, 1973, p.129; A.Karathanassis, Des Grecs à la Cour de Constantin Brîncoveanu Voévod de Valachie (1688-1714). (Offprint from) Balkan Studies, 16, Thessalonique, 1975, p.58.

57) Păcurariu (supra, n.50), p.268.

58) Dosithée, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων , Bucarest, 1715, p.1191.

59) I.Nistor, Contribuţii la relaţiunile dintre Moldova şi Ucraina în veacul al XVII-lea, dans Memoriile Secţiunii istorice, Academia Română, 3 série, t.13, 1932-1933, p.203;M. Păcurariu, Contribuţii la Istoria Episcopiilor Romanului, Rădăuţilor şi Huşilor, în secolul al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, dans Mitropolia Moldovei şi Sucevei,55, 1979, n.1-2, p.52.

60) St.Runciman, The Great Church in captivity,Cambridge, 1968, p.201.

61) Dosithée (supra, n.58), p.1175.

62) D.Ionescu, Ideal and Representation. The Ideal of

the Restauration of the Byzantine Empire during the Reign of Şerban Cantacuzino (1678-1688), dans Revue des Études Sud-Est Européennes, t.12, 1974, n.4,, pp.527-530.

63) Năstase (supra, n.15), p.15.

64) Au sujet de l'église Barnovski de Iassy cfr. notamment: N.Grigoraş, Biserica Barnovschi din Iaşi, dans éd.Mitropoliei Moldovei şi Sucevei, Monumente istorice bisericeşti din Mitropolia Moldovei şi Sucevei, Iassy, 1974, pp.279-283 (avec résumé en français, pp.428-429).

65) Iorga (supra, n.1), p.167.

66) Dosithée (supra, n.58), p.1190.

67) Paul d'Alep (supra, n.30), t.24, 1976, fasc.4, n.119, pp.463-464.

68) Ibid.,pp.580-581.

69) Istoria Ţării Româneşti (1290-1690). Letopiseţul Cantacuzinesc, éd.C.Grecescu et D.Simonescu, Bucarest, 1960,p.118.

70) Paul d'Alep (supra, n.30), p.575-577.

71) Ibid.,pp.578-580.

72) Ibid.,pp.584-587.

73) Ibid., 586

74) Cfr. le texte de l'inscription roumaine dans St. et G.Metzulescu, Cîteva lămuriri în legătură cu ctitorul Catedralei Patriarhale, dans Biserica Ortodoxă Română, t.76, 1958,n. 9, p.846.

75) A noter que sur la pierre tombale de Bălaşa se trouvent aussi deux autres inscriptions: une en slavon et l'autre en grec. Cfr. St. et G.Metzulescu (supra, n.74), p.843-844. Mais, l'inscription en slavon et celle en grec sont plus brèves que la roumaine et elles ne mentionnent aucunement la présence du patriarche Macaire d'Antioche aux funérailles de Bălaşa.

76)St. et G.Metzulescu (supra, n.74), p.846; N.Iorga, Inscripţii din bisericile României, t.1, Bucarest, 1905, pp.110-111.

77) La date de la pierre tombale de Bălaşa pourrait être située entre le 17 février 1658 et le commencement du mois d'août de la même année. Cfr. St. et G.Metzulescu(supra,n.74), p.851-852.

78) P.P.Panaitescu, Pribegia lui Constantin Şerban Basarab şi a lui Ştefan Petriceicu şi testamentele lor, dans Memoriile secţiunii istorice (supra, n.59), t.21, mém.15,1939, p.398.

79) Călători străini despre Ţările Române,t.6,Bucarest, 1976,p.262.

80) Ibid.,pp.262-263.

81) Ibid., p.263.

82) Ibid., p.264.

83) Ibid., p.263.

84) Ibid., p.264

85) Călătoriile patriarhului Macarie, 1653-1658,éd.E. Cioran, Bucarest, 1900, pp.206-207.

86) Cfr. N.Şerbănescu, Scurt istoric al catedralei Patriarhiei Române, dans Biserica Ortodoxă Română, t.76,1958, n.9, pp.828-830.

87) Călătoriile (supra, n.85),pp.243-244.

88) D'après S.Anuichi, Relaţii bisericeşti româno-sîrbe din secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea, dans Biserica Ortodoxă Română, t.97, 1979, n.7-8, p.892, Isaïas fut higoumène du monastère Chilandar.

89) I.Radonić, Situaţiunea internaţională a Principatului Ţării Româneşti în vremea lui Şerban Cantacuzino (1678 - 1688), dans Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice, 2 série t.36, 1913-1914, p.966.

90) C.Velichi, România şi renaşterea bulgară, Bucarest, 1980, p.35.

91) V.Cândea, Les Bibles grecque et roumaine de 1687-1688 et les visées impériales de Şerban Cantacuzène, dans Balkan Studies, t.10, 1969,n.2,p.374, n.58. Il faut préciser que le 29 octobre 1688, Denys n'était plus patriarche de Constantinople, comme l'affirme Cândea. Denys IV Seroglanos cessa en effet d'être patriarche de Constantinople en octobre 1687 et ne reprit effectivement son trône patriarcal qu'en août 1693; il y resta jusqu'en avril 1694.

92) Sur ce personnage cfr. notamment, P. Ş. Năsturel, Contribuţii la viaţa lui Ioan Cariofil în legătură cu Biserica românească,dans Mitropolia Olteniei, t.10, 1958, n.7-8, pp. 511-527; M.M.Branişte, Patriarhi de Constantinopol prin ţările române în a doua jumătate a secolului al XVII-lea,dans Mitropolia Olteniei, t.10, 1958, n.1-2,pp.53-59; P.Ş.Năsturel, Denys in Mousselimés ex-Patriarche de Constantinople,dans Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t.13, 1959,pp.417-419; Id.,Piatra de mormînt a Patriarhului Constantinopolului Dionisie al IV-lea (1696),dans Valachica, (Tîrgovişte-Roumanie), t.1, 1969, pp.173-177.

93) Năsturel, Piatra de mormînt..., pp.175-176.

94) R.Greceanu, Cronica (pp.86-117), dans Cronicari Munteni (supra, n.56), p.89.

95) Smaranda, qui mourut quelques mois après son mari-

age avec Grégoire Băleanu, fut enterrée dans le monastère Cotroceni de Bucarest.

96) Letopisețul Cantacuzinesc dans Cronicari Munteni (supra, n.56), p.56.

97) Al.Elian, Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol şi cu celelalte Biserici Ortodoxe : a) De la întemeiere pînă la 1800, dans Biserica Ortodoxă Română, t.77, 1959, n.7-10, p.924.

98) E.Hurmuzaki-N.Iorga, Documente privitoare la istoria românilor,t.14/1 (1320-1716), Bucarest, 1915, p.268.

99) Ibid.

100) Dură (supra, n.4), p.55

101) P.Menevisoglu, Τὸ Ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ. Ἰδίᾳ κατὰ τὰς πηγὰς καὶ τὴν πρᾶξιν τῶν νεωτέρων χρόνων τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Thessalonique, 1972, p.145; Dosithée (supra, n.58), p.1212; Evêque Macaire, Théologie Dogmatique Orthodoxe, t.2, Paris, 1860, p.429; L.Petit, Du pouvoir de consacrer le Saint-Chrême, dans Echos d'Orient, t.3, 1899-1900, p.5; Pierre Hiérom, Notes d'ecclésiologie orthodoxe. Le Patriarche Oecuménique et les Eglises Orthodoxes autocéphales, dans Irénikon, t.10, 1933, n.1, p.432, n.2.

102) Dosithée (supra, n.58), p.1212.

103) Le patriarche Dosithée se référait sans doute à la Transylvanie, où habitaient les chrétiens orthodoxes roumains, et non à la Hongrie proprement dite, qui était protestante et catholique.

104) Dosithée (supra, n.58), p.1212.

105) A, Papadopoulos-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, t.4, Bruxelles, 1963, p.237.

106) Ibid.

107) Il s'agissait d'Alexandre Mavrocordato qui fut grand drogman de la Porte entre 1673 et 1709. Il accéda à cet office grâce surtout à sa connaissance de plusieurs langues, qu'il avait apprises au Collège Grec de Rome. Cfr. A.Fyrigos, Catalogo cronologico degli alunni e dei conditori del Pont.Collegio greco in Roma (1576-164)),dans Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata(Rome),t.13,1979,fasc.2,p.140.

La dignité du grand drogman de la Porte correspondait au poste actuel d'un sous-secrétaire d'Etat au Ministère des Affaires Etrangères. Cfr. B.Th.Stavridis, Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Athènes, 1967, p.12. Cependant,d'après N.Camariano, Alexandre Mavrocordato. Le Grand Dragoman. Son activité diplomatique (1673-1709), Thessalonique, 1970,le grand drogman qui faisait partie du divan et participait à toutes les réunions diplomatiques de la Porte, avait "le degré du ministre" (p.25).

Il est intéressant de noter que dès l'année 1661, où la dignité fut détenue par Nikoussios, jusqu'à la révolution grécque de l'année 1821, le poste resta, à l'exception de brefs laps de temps, le privilège exclusif des Grecs du Phanar.Cfr, Camariano (supra n.107), p.25.

108) Papadopoulos-Kerameus (supra, n.105), p.144.

109) Camariano (supra, n.107), p.15, n.5.

110) Une troisième fille du voïévode Constantin Brancovan, à savoir Bălaşa, sera même honorée à son mariage, au mois d'octobre 1708, par deux patriarches orthodoxes d'Orient. L'un, fut le patriarche Gérasime d'Alexandrie qui célébra le mariage, l'autre, Chrysante de Jérusalem (1707-1731) - le neveu et le successeur de Dosithée - qui y participa en tant que parrain. Cfr. Radu vel Logofăt Grecianu, Viața lui Constantin Vodă Brancovan, éd. Şt. D. Grecianu, Bucarest, 1906,p.185.D'ailleurs, Gérasime d'Alexandrie, bénissait l'année suivante (le 20 février 1709), le mariage d'Etienne, fils de Constantin Brancovan, dans le palais du voïévode à Bucarest. Cfr.Radu vel Logofăt Grecianu (supra, n.110), pp.187-188.

111) Au sujet de la famille de Mavrocordato cfr. notamment, D.Sk.Soutzo, Les familles princières grecques de Valachie et de Moldavie, dans Symposium (supra, n.35),p.243.

112) I.Neculce, Letopisețul Țării Moldovei, Bucarest,1980, p.104; D.Ionescu, Αἱ σχέσεις τῶν Ρουμανικῶν Χωρῶν μετὰ τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t.56, 1974, p.85.

113) Neculce (supra, n.112), p.104.

114) Id., Cronica, éd. Al.Popovici, Craiova, 1942,t.1,p.144; D.Cantemir, Descriptio Moldaviae = Descrierea Moldovei, Trad. G.Pascu, Bucarest, 1923, p.66; I.Minea, Dimitrie Cantemir, Omul-Scriitorul-Domnitorul, Iassy, 1926, pp.344-345.

115) Cantemir (supra, n.19), p.143.

116) Neculce (supra, n.112) p.108.

117) C.Turcu, Biserica Golia din Iaşi, dans éd.Mitropoliei Moldovei şi Sucevei (supra, n.64), p.304.

118) I.Nistor, Un român iscoadă la 1683 în tabăra regelui Sobieski la Viena, dans Memoriile secțiunii istorice(supra, n.59), t.12, 1932, p.73.

119) N.Grigoraş, Mănăstirea Cetățuia, dans éd.Mitropoliei Moldovei şi Sucevei (supra, n.64), p.326.

120) Nistor (supra, n.59), p.205; Păcurariu (supra,n.59), p.55.

121) Papadopoulos-Kerameus (supra, n.13),pp.389-390.

122) Cantemir (supra, n.19), p.353.

123) Sur le métropolite Etienne, cfr. notamment: R.Creţeanu, <u>Un egumen al Tismanei: Mitropolitul Ştefan al Ungro - vlahiei</u>, dans Mitropolia Olteniei, t.29, 1977, pp.119-139

124) Sur Ignace, évêque et métropolite, cfr. notamment, N.Şerbănescu, <u>Episcopii Rîmnicului</u>, dans Mitropolia Olteniei, t.16, 1964, n.3-4, p.184 et la bibliographie.

125) Păcurariu (supra, n.50), p.54.

126) Ces insurgés étaient des mercenaires. En ce qui concerne leur soulèvement de 1653 cfr. notamment: P. Cernovodeanu, <u>Răscoala seimenilor şi dorobanţilor din Bucureşti la 1655</u>, Bucarest, 1961; L.Demény, <u>Răscoala seimenilor sau răscoală populară ? 1655</u>, Bucarest, 1968.

127) Hurmuzaki et Iorga (supra, n.98), pp.195-196, n.275.

128) Ibid., p.196-197, n.276.

129) Ibid.

130) Paul d'Alep (supra, n.30), t. 24, 1976, fasc.4., n. 119, p.527.

131) Moisescu (supra, n.55), p.71.

132) H.G. Patrinelis, <u>Διονύσιος Ἰβηρίτης μεταφραστὴς τῆς "Χρονογραφίας τοῦ Δωροθέου" εἰς τὴν ρωσσικὴν καὶ μητροπολίτης Οὐγγροβλαχίας</u>, dans Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, t. 32, 1963, p.317. Denys vint du Mont Athos en Valachie, probablement en 1670. En tout cas, Denys signe des actes en tant qu'higoumène du monastère Radu Vodă de Bucarest, "dédié" au monastère athonite d'Iviron dès le 23 juin 1671. C'est au moins, ce que l'on trouve sur des actes actuellement connus. Cfr. N. Şerbănescu, <u>Mitropoliţii Ungrovlahiei</u>, dans Biserica Ortodoxă Română, t.77, 1959, n.7-10, p.781.

133) Păcurariu (supra, n.50), p.169.

134) En ce qui concerne l'évêché de Strehaïa, cfr. notamment : N. Şerbănescu, <u>Despre Episcopia Strehaiei</u>, dans Mitropolia Olteniei, t.6, 1954, n.9-10, pp.488-510 ; Id., <u>Documente despre Episcopia Strehaiei</u>, dans Mitropolia Olteniei, t. 6, 1954, n.11-12, pp.683-688; Id., <u>Noi mărturii despre Episcopia Strehaiei şi episcopul ei Daniil</u>, dans Mitropolia Olteniei, t.13, 1961, n.1-4, pp.71-79.

135) Păcurariu (supra, n.50), p.169.

136) Elle a été publiée par N.Iorga, <u>Cîteva ştiri nouă relative la legăturile noastre cu Biserica Constantinopolitană în a doua jumătate a secolului al XVII-lea</u>, dans Analele Academiei Române (supra, n.89), t. 38, 1915-1916, pp.6-8.

137) Dură (supra, n.4), pp.158-159.

138) Păcurariu (supra, n.50), p.93.

139) Ibid., p.94.

140) Ibid., p.107.

141) Dură (supra, n.4), pp.93-94.

142) Ibid., pp.90-95.

143) Cfr.M.Păcurariu, <u>Listele cronologice ale ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române</u>, dans Biserica Ortodoxă Română, 93, 1975, n.3-4, p.333.

144) Dură (supra, n.4), p.94.

145) Moisescu (supra, n.55), p.82.

146) N.Grigoraş, <u>Contextul în care Mitropolitul Dosoftei şi-a desfăşurat activitatea (1658-1693)</u>, dans Mitropolia Moldovei şi Sucevei, 50, 1974, n.9-12, p.773.

147) Elian (supra, n.97), pp.922-923.

148) Les deux lettres de Mihnea au patriarche de Constantinople ont été publiées et traduites en roumain par N.Iorga, <u>Două contribuţii la istoria bisericească a Românilor</u>, dans Analele Academiei Române (supra, n.89), t.38, 1915-1916, p.471-483.

149) Pour le problème du testament d'Hélène Cantacuzène, cfr. Dură (supra, n.4), pp.66-71.

150) Drăghici, un autre fils d'Hélène et de Constantin Cantacuzène était mort à Constantinople, en 1668.Cfr.P.Panaitescu, <u>Inceputurile istoriografiei în Ţara Românească</u>, dans Studii şi Materiale de Istorie Medie, t.5, Bucarest, 1962, p.233.

151) Cândea (supra, n.91), p.373.

152) Elle a été publiée pour la première fois par Dură (supra, n.4), pp.268-272.

153) Ibid., p.69.

154) Iorga (supra, n.47), p.285.

155) Ibid., p.282.

156) Elle est éditée par Iorga (supra, n.47), pp.277-279.

157) Au sujet de la situation difficile dans laquelle se trouvait le patriarcat de Constantinople lors de la deuxième moitié du XVII siècle, à savoir la pendaison des patriarches et d'autres prélats, la disparition des prêtres, l'islamisation des orthodoxes, la destruction des églises et monastères, la croissance des impôts qu'il devait payer à la Porte, les dettes énormes à l'égard de celle-ci et enfin le mauvais état culturel de l'hellénisme de l'époque, cfr.notamment : Etairia Istorikon ekdoseon, <u>Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ὁ Ἑλληνισμὸς ὑπὸ ξένη κυριαρχία (περίοδος 1453 - 1669). Τουρκοκρατία - Λατινοκρατία</u>, Athènes, 1974, t.10. fasc.7, p.101; Chr.Papadopoulos, <u>Ἡ Ὀρθόδοξος Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία. Γενικὴ Ἱστορικὴ Ἐπισκόπησις</u>, Athènes, 1954, p.147.

158) Etairia Istorikon ekdoseon (supra, n.157), p.102.

159) K.Simopoulos, Ξένοι ταξιδιῶτες στὴν Ἑλλάδα - 333μ.Χ.- 1700, 2e éd., Athènes, 1972, p.173 et 178.

160) La lettre fut introduite en tant que préface par le patriarche Dosithée, dans l'ouvrage édité en 1699 à Snagov (près de Bucarest). Il s'agissait de l'ouvrage: Ὁμολογία Πίστεως (Confession de la Foi) de Pierre Mogila, et Περὶ τῶν τριῶν μεγίστων ἀρετῶν (Sur les trois plus grandes vertus), de Bessarion Macris.

161) Dură (supra, n.4), p.250.

162) Pour les livres dogmatiques et apologétiques grecs imprimés en Moldavie et en Valachie par le patriarche Dosithée cfr. Dură (supra,n.4), pp.216-256).

ANEXE DOCUMENTARE

WALACHEN

von Wilhelm GIESE

Im südlichen Gallien wohnten im Altertum die gallischen Volcae zwischen Garonne und Rhone, zwischen Cevennen und Pyrenäen. Sie zerfielen in zwei Unterstämme, die Volcae Tectosages im Westen und die Volcae Arecomici im Osten. Die Volcae Tectosages kamen nach Caesar, De bello gallico VI, 24, 2-6 in Kontakt mit Germanen, die jenseits des Rheins siedelten. DOTTIN (S.300) hat darauf hingewiesen, daß volca-,volco- als Element gallischer Personennamen auftritt, und stellt dieses Bildungselement zu irisch folg 'tätig'. Man darf wohl neuirisch folcaim, falcaim ' ich bade', 'ich wasche', 'ich tauche unter' dazustellen. Zu den Personennamen sei an GAIUS VOLCACINUS TULLUS (Caesar VI, 29, 3) erinnert.

Die Germanen entlehnten volca als walha. Es erscheint als ahd. walh, mhd. walch und die ursprüngliche Bedeutung 'Kelte' hat sich nach der Romanisierung Galliens gewandelt in 'Romane'. Der Stamm volc oder valc war aber offenbar auch im Gallischen der Alpenländer nicht unbekannt, worauf die Namen Walchensee in Oberbayern und Walchwil in der Schweiz (Ort 10 km südl. von Zug, 6 km nördl.von Arth-Goldau) hinweisen.

Im nhd. Waláche 'Rumäne' hat eine Verschiebung der Akzentstelle stattgefunden. Weist dies auf einen Einfluß

einer latinisierten Form Valachus oder zeigt es eine spätere Rückentlehnung aus rumänischen oder slavischen Formen an.

Zu genanntem walha wurde ein Adjektiv gebildet: ahd. walhisc, mhd. wälhisch, nhd. wälsch, welsch in der Bedeutung 'romanisch', 'französisch', 'italienisch' (vgl. auch Rotwelsch und Kauderwelsch, sowie Welschland 'Frankreich'). Altenglisch wealh bedeutet 'Romane', weiterhin aber auch 'Slave'. Hierzu noch altengl. welisc, welsh 'kymrisch' und the Welsh 'die Kymren' (Waliser).

Weitere germanische Formen: dän. Valakker, schwed. valak 'Walache'.
Dt. Walachei, ndl. Walachije, ngriech. valachia 'Walachei' u.a. müssen hier außer Betracht bleiben, da es sich um sehr junge Wörter handelt.

Frühzeitig gelangte das germanische walha in die slavischen (Vasmer I, 222) und baltischen Sprachen als Bezeichnung romanischer Völker. Bereits im Altrussischen erscheint voloch, pl. volosi. Russ. volôch, ukrain. volôch 'Rumäne', bulg. vlach, serbokroat. vlah, slaven. lah, tschech. vlach, slavak. vlach, poln. vlach. Dazu litauisch valākas 'Italiener', 'Walache'.

Aus dem Slavischen stammen albanisch vllau 'der Aromune', ungarisch oláh 'Walache', türk. aflak 'Walache' und kara aflak 'Moldauer' (wörtlich "schwarzer Walache"). Griech. kutsovlachos bezeichnet den Aromunen (wörtlich "hinkender Walache").

Aus diesen Ausführungen geht klar hervor, daß die Rumänen die Bezeichnung valah 'Walache' von ihren Nachbarn, den Ukrainern und Südslaven bzw. den Dakoslaven, übernommen haben. Die Slaven kannten das Wort schon längst, also schon ehe es frühestens im XI. Jahrhundert im Altrussischen schriftlich belegt ist. Ein Einfluß der deutschen Siedler in Siebenbürgen und der Bukovina sowie des Deutschen Ordens

ist vor dem XII. Jahrhundert nicht möglich, könnte dann aber mitgespielt haben.

Es gibt im Deutschen noch das Wort Wällach zur Bezeichnung eines verschnittenen Hengstes (rum. armăsar jungănit). Das Wort kommt nach KLUGE um 1550 auf. Diese Pferde wurden aus Ungarn und der Walachei eingeführt, aber auch aus Nordrußland (sie hießen deshalb im XVI. und XVII. Jahrhundert auch dt. Reussen). Die Technik war nach alten griechischen Quellen bereits den Sarmaten bekannt.

Die deutschen Wörter Wällach 'verschnittener Hengst' und Waláche 'Rumäne', 'Walache' wurden in neuerer Zeit wieder von den Russen entlehnt als walách (Vasmer, I, 166).

-.-.-.-.-.-.-

Literatur:

DOTTIN = G. DOTTIN, La langue gauloise. Paris 1920

KLUGE = F. KLUGE, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 9.Aufl. Berlin u. Leipzig 1921. Inzwischen neu aufgelegt.

VASMER = M. VASMER, Russisches etymologisches Wörterbuch, Bd.I. Heidelberg 1953

AUFGABEN UND TÄTIGKEITEN DER OSTEUROPA-ABTEILUNG DER STAATSBIBLIOTHEK PREUSSISCHER KULTURBESITZ (SBPK) IN BERLIN (W)

von Franz GÖRNER

1 Allgemeines

Anfang dieses Jahres konnte die Osteuropa-Abteilung der SBPK auf ihr 30-jähriges Bestehen zurückblicken. Sie gehört, verglichen mit anderen Sonderabteilungen des Hauses, wie z.B. der Handschriften-, der Musik- und der Kartenabteilung, deren Anfänge weit in das 19.Jh. zurückreichen, zu den Gründungen der Nachkriegszeit. Zusammen mit der Orient- und Ostasien-Abteilung bildet sie unter den insgesamt 9 Sonderabteilungen die Gruppe der regionalbezogenen Abteilungen, deren Aufgabe es ist, in der betreffenden Region veröffentlichte und auf diese Region bezogene Literatur, die in der übrigen Welt erscheint, zu sammeln, nachzuweisen und an interessierte Benutzer zu vermitteln.

Doch bevor ich auf die besonderen Aufgaben und Tätigkeiten der Osteuropa-Abteilung zu sprechen komme, sei mir ein knapper Überblick über die historische Entwicklung unserer Bibliothek gestattet.

2. Geschichtlicher Überblick

Die SBPK geht auf die ehemalige Preußische Staatsbibliothek zurück, die im Jahre 1661 als "Churfürstliche Bibliothek zu Cölln an der Spree" vom Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg gegründet wurde und die vor dem 2. Weltkrieg zu den bedeutendsten Bibliotheken in Europa gehörte; 1939 besaß sie rund 3 Millionen Bände und mehr als 70.000 Handschriften. Während des 2. Weltkrieges wurde der größte Teil der Bestände in verschiedene Teile des Deutschen Reiches ausgelagert. Die etwa 1,7 Millionen Bände, die nach Kriegsende in der amerikanischen Besatzungszone lagerten, wurden auf Anweisung der amerikanischen Militärregierung 1946 in Marburg/Lahn zusammengeführt und bildeten den Grundstock für den Aufbau der heutigen Staatsbibliothek.

(Die nach Ost- und Mitteldeutschland verlagerten Bestände kehrten, soweit sie nicht verlorengegangen waren, in das Gebäude der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek, jetzt in Ost-Berlin, zurück und bilden den Grundstock der dortigen "Deutschen Staatsbibliothek".)

Für die 1946 einsetzende weitere Entwicklung unserer Bibliothek waren folgende drei Vorgänge entscheidend:

(1) die Auflösung des Staates Preußen (gem. Gesetz Nr.46 des Alliierten Kontrollrates vom 25.2.1947),

(2) die nachfolgende Übertragung von kulturellen Vermögenswerten Preußens auf die Länder, in denen sie sich bei Kriegsende befanden, als Treuhänder für einen den Ländern übergeordneten deutschen Gesamtstaat (gem. Gesetz Nr.19 der Amerikanischen Militärregierung vom 20.4.1949),

(3) die Errichtung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz (gem. Bundesgesetz vom 25.7.1957) und die (gem. § 3, Abs.2 des Stiftungsgesetzes) der Stiftung auferlegte Verpflichtung, "die auf sie übergegangenen, aus kriegsbedingten Gründen aus Berlin verlagerten Kulturgüter alsbald zurückzuführen".

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, in Berlin (West) für die SB einen Neubau zu errichten. Dieser wurde nach 12-jähriger Bauzeit Ende 1978 feierlich eröffnet und bildet zusammen mit der Philharmonie und der Nationalgalerie ein wesentliches Element des für Berlin-Tiergarten großzügig geplanten Kulturzentrums.

3 Aufgaben und Tätigkeiten der Osteuropa-Abteilung

3.1. Allgemeines

Die Gründung einer eigenen Osteuropa-Abteilung erfolgte in der Erkenntnis der dringenden Notwendigkeit einer ausreichenden Versorgung der Osteuropa-Forschung mit Fachliteratur und im Wissen um die Schwierigkeiten bei der Lösung dieser Aufgabe, die vor allem aus der Vielseitigkeit der regionalen und fachlichen Forschungsbereiche erwuchsen. Die systematische Erwerbung, Erschließung und Bereitstellung osteuropäischer Literatur erschien dem ersten Leiter der Abteilung umso wichtiger, als die politischen Gegebenheiten nach dem 2. Weltkrieg weitgestreute Informationen über die wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Verhältnisse im Osten Europas in verstärktem Maße erforderten.

3.2. Bestandsaufbau

Die Grundlage für den Auf- und Ausbau einer umfassenden Sammlung an osteuropäischer Literatur bildeten die von der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek übernommenen Slavica-Bestände: sie enthielten - mit einem besonders wertvollen und reichhaltigen Bestand an Zeitschriften - Literatur vor allem aus den Wissensgebieten Geschichte, Rechtswissenschaft, Wirtschafts- und Sozialwissenschaft, Sprache, Literatur und Kunstgeschichte. Die Osteuropa-Abteilung war von Anfang an bemüht, im Rahmen der finanziellen und personellen Möglichkeiten und im Sinne des Stiftungsgesetzes diese Altbestände sinnvoll zu ergänzen und die durch den Krieg und die Nachkriegszeit entstandenen beträchtlichen Lücken zu verringern. Als Hauptauf-

trag fällt ihr inzwischen neben der Ergänzung der älteren Literatur die Aufgabe zu, aus der auch in den osteuropäischen Ländern ständig wachsenden Anzahl monographischer und periodischer Neuerscheinungen und den zahlreichen osteuropakundlichen Publikationen der übrigen Welt Fachliteratur in sachgemäßer Auswahl zu erwerben. Für diese Aufgabe steht der Abteilung eine Handbibliothek mit den notwendigen bibliographischen und enzyklopädischen Nachschlagewerken als unerläßliches Arbeitsinstrument zur Verfügung.

Einer kurzen Erläuterung bedarf in diesem Zusammenhang die Bezeichnung "Osteuropa". Unter diesem Sammelbegriff ist ein Gebiet zu verstehen, das sich - wenn wir im Nordwesten beginnen - auf die Länder Finnland, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, den Balkan mit Jugoslawien, Albanien, Griechenland, Bulgarien und Rumänien sowie die gesamte Sowjetunion bezieht, d.h. auf einen sprachlich-geographisch-politisch stark differenzierten Raum, der aber aus bibliotheksinternen, vor allem bearbeitungstechnischen Gründen zusammengefaßt wurde.

Sprachlich gehören etwa 60 % der erworbenen osteuropäischen Literatur dem russischen und polnischen Schrifttum an, den Rest der Erwerbungen bilden Veröffentlichungen in den übrigen osteuropäischen Sprachen, u.a. auch in nichtrussischen Sprachen der Sowjetunion wie z.B. Armenisch, Georgisch oder den Turksprachen.

Fachlich liegt der Erwerbungsschwerpunkt bei der sprach- und literaturwissenschaftlichen, historischen und rechtswissenschaftlichen, landes-und volkskundlichen Literatur; es wird jedoch bei entsprechendem Osteuropa-Bezug auch wissenschaftliche Literatur anderer Fachgebiete wie z.B. Wirtschaft, Medizin oder Technik als landeskundlich im weitesten Sinne bei der Erwerbung berücksichtigt.

Nach seiner regionalen Provenienz überwiegt die aus Osteuropa erworbene Literatur eindeutig gegenüber der osteuropabezogenen Literatur aus der übrigen Welt. Dieser Tatbestand wird zuweilen in Verkennung der wirklichen Zusammenhänge als Unterstützung östlicher Propaganda mißdeutet. In Wahrheit spiegeln sich hier nur rein quantitative Verhältnise wider. Zum anderen steht hinter einer verstärkten Erwerbung osteuropäischer Literatur das Bestreben, das östliche wissenschaftlich relevante Material den Wissenschaftlern der westlichen Welt leicht erreichbar und möglichst vollständig zur Verfügung zu stellen. Auf diese Weise können evtl. auftretende Schwierigkeiten ausgeschlossen werden, falls das eine oder andere osteuropäische Land aus parteipolitischen Erwägungen Publikationen verschiedener literarischer oder fachwissenschaftlicher Strömungen oder bestimmter Einzelpersönlichkeiten von der Benutzung ausschließt, wie es z.B. mit Veröffentlichungen der russischen Futuristen der 20er Jahre lange Zeit hindurch der Fall war.

Der Gesamtbestand an osteuropäischer monographischer Literatur konnte in den vergangenen 30 Jahren auf rd. 310.000 Bände vergrößert werden, wobei alle Möglichkeiten zur Lückenergänzung des Altbestandes durch Beschaffung von Antiquariat und Reprints im Rahmen der finanziellen Gegebenheiten über den Buchhandel oder auf dem Tauschwege genutzt worden sind. An osteuropäischen Zeitschriften und Zeitungen werden z.Zt. rd. 7.000 Titel laufend bezogen.

Was die Bestände unserer Bibliothek an rumänischer bzw. rumänienkundlicher Literatur betrifft, so sind sie im Vergleich zu denen des Rumänischen Forschungsinstituts an Zahl und Vielfalt eher bescheiden - wie ein Blick auf die statistischen Angaben im Tätigkeitsbericht des Instituts für das Jahr 1979 zeigt -, aber sie sind nicht unbedeutend.

Im einzelnen können zum derzeitigen Bestand der SB an rumänischer Literatur folgende Angaben gemacht werden:

(1) Monographien rd. 11.000 Bände
(2) topographische und thematische Karten und Atlanten rd. 900 Exemplare.

(3) Die laufend gehaltenen Periodika teilen sich in:

Serien:	80 Titel
Zeitschriften:	350 "
Zeitungen:	70 "

1. Bei den Monographien sind die Bestandslücken beträchtlich, aber gerade in den älteren Beständen finden sich sonst selten nachgewiesene Titel, z.B.:

Gorecius, Leonhardus: Descriptio belli Iuoniae, Voiuodae Valachiae, quod anno MDLXXIV, cum Selymo II, Turcarum imperatore, gessit. Francofurti 1578. 156 S.; darin ist auch enthalten: Lasicius, Johannes: Historia de ingressu Polonorum in Valachiam, cum Bogdano Voiuoda, (cui successit Iuonia) et caede Turcarum, anno MDLXXII. ib., 120 S.,

Spontoni, Ciro: Historia della Transilvania. Venetia 1638. 279 S.,

Sulzer, Franz Joseph, Geschichte des transalpinen Daciens, d.i.: der Walachey, Moldau und Bessarabiens. 3 Bde. Wien 1781-1782,

Kôdix politikôs tu prinkipâtu tes moldabîas. 3 Bde. Iaşi 1816-1817,

Nistor, Ion: Zece ani dela unire a Bucovinei (1918-1928). Cernăuţi 1928. 417 S.

2. An kartographischen Materialien sind neben zahlreichen Einzelkarten aus dem frühen 18. Jh. z.B.:

Walachei 1718, Maßstab 1 : 432.000

Moldau - Walachei 1730, Maßstab 1 : 1.700.000,

umfangreiche Kartenserien aus dem 19. und 20. Jh. vorhanden, so z.B.:

topographische Karten von Rumänien 1915, Maßstab: 1: 75.000, 70 Bl.;

dass. 1928, Maßstab 1 : 300.000, 51 Bl.,

Übersichtskarte der Wälder im Königreich Rumänien 1900, Maßstab 1 : 200.000, 36 Bl.

3. Der Bestand an Periodika ist als beachtenswert zu bezeichnen, Die laufend gehaltenen Zeitschriften und Zeitungen decken z.B.

rd. 80 % der Titel ab, die in der zentralen rumänischen Bibliographie der Fachaufsätze (Bibliografia Republicii Socialiste România. Articole din publicaţii periodice şi seriale) laufend ausgewertet werden. Bei den periodisch oder in unregelmäßigen Fortsetzungen erschienenen Veröffentlichungen zeigt unser Altbestand einerseits sehr erhebliche Lücken, andererseits besitzen wir aber auch geschlossene Reihenwerke, wie sie in ähnlicher Vollständigkeit innerhalb des deutschsprachigen Bereichs nur in wenigen Bibliotheken - u.a. in der Bibliothek des Rumänischen Forschungsinstituts - vorhanden sind, z.B. (1) zentrale Akademie-Publikationen wie:

Analele Academiei române in einer Hauptreihe mit mehreren Unterreihen und Teilserien, von denen zwischen 1867 und 1940 über 100 Bände erschienen sind, oder

Academia româna. Studii şi cercetări. 55 Bände. Bucureşti 1919 - 1941;

2. Informations- und Fachzeitschriften sowie umfassende Quellenwerke wie:

Siebenbürgische Quartalschrift. 2 Jgg. Hermannstadt 1770-1791,

Ideea europeană. 9 Jgg. Bucureşti 1919-1928,

Revista critică. 14 Jgg. Bucureşti 1927-1940,

Codrul Cosminului. Buletinul Institutului de istorie şi limbă. 10 Bände. Cernăuţi 1924-1939,

Aşezământul cultural Ion C. Brătianu. 51 Bände. Bucureşti 1927-1940,

Cudul general al României. (Codurile, legile şi regulamentele uzuale în vigoare ...). Bucureşti 1907-1937.

3. sog. "graue" Periodika, die nicht im Buchhandel erschienen sind, nur eine geringe Auflage erfahren haben und oft nur für den internen Gebrauch bestimmt sind, wie z.B.

Rumänischer Informationsdienst. Hrsg. von der Rumänischen Gesandtschaft in Berlin. Nr. 1. 20. November 1940; von diesem Titel sind insgesamt nur 3 Nummern erschienen.

3.3. Bestandsnachweis

Der gesamte Bestand an osteuropäischer Literatur ist alphabetisch nachgewiesen, sachlich aber nur z.T. erschlossen. Beim sachlichen Nachweis der osteuropäischen Erwerbungen sind wir bisher zum überwiegenden Teil auf zusätzliche Recherchen in Fachbibliographien angewiesen.

Aus Personalmangel war es bisher nicht möglich, alle Neuzugänge über sog. Neuerwerbungslisten allgemein bekanntzumachen. Stattdessen werden seit 1978 in einzelnen Rundschreiben besondere Neuerwerbungen der Osteuropa-Abteilung angezeigt. Dabei handelt es sich meistens um Ankäufe geschlossener Sammlungen und Nachlässe, umfangreichere Werke oder Zeitschriften, seltene oder besonders wertvolle Einzelstücke oder thematisch zusammengehörige Literatur, die über längere Zeiträume hinweg systematisch erworben wird. Regelmäßige Empfänger dieser speziellen Neuerwerbungsanzeigen sind neben großen Allgemeinbibliotheken vor allem die einschlägigen wissenschaftlichen Institute und interessierte Fachwissenschaftler.

3.4. Bestandsbenutzung

Die gesamte, in den Katalogen nachgewiesene Literatur steht der Benutzung, sei es über Fernleihe, schriftliche Anfragen oder Benutzung am Ort, jederzeit zur Verfügung. Ortsbenutzer können im Osteuropa-Lesesaal mit seinem Freihandbestand von 20.000 Bänden bibliothekarisch betreut und insbesondere bibliographisch beraten werden.

3.5. Überregionale Sonderaufgaben

In den Arbeitsbereich der Osteuropa-Abteilung fallen auch folgende drei überregionalen Sonderaufgaben: (1) die Führung und derAusbau des Osteuropa-Sammelkatalogs, (2) die Mitarbeit an den Bibliographischen Berichten und am Katalog der geisteswissenschaftlichen Fortschritts- und Übersichtsberichte sowie (3) die Mitarbeit an der Europäischen Bibliographie der Sowjet- und Osteuropastudien.

3.5.1. Osteuropa-Sammelkatalog (OSK)

Der 1955 begonnene Osteuropa-Sammelkatalog soll im deutschen Leihverkehr, sofern osteuropäische Literatur betroffen ist, zur Steuerung und Entlastung bei der Bewältigung des Leihscheinumlaufs beitragen. Es handelt sich dabei um einen alphabetischen Zettelkatalog, der bibliographisch selbständige monographische Druckschriften nachweist, die

a) in Osteuropa veröffentlicht wurden,
b) unabhängig vom Erscheinungsland in einer Sprache dieses osteuropäischen Raumes abgefaßt sind,
c) Übersetzungen aus einer osteuropäischen Sprache darstellen oder
d) zum Schrifttum des sorbischen Sprachbereichs in der DDR gehören.

Der als zentraler Fachkatalog 1970 neu konzipierte und seither mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft laufend ausgebaute Katalog enthält zur Zeit ca. 780.000 Titelnachweise aus 19 in- und ausländischen Bibliotheken.
Leider konnten die Spezialbestände des Rumänischen Forschungsinstituts bisher noch nicht eingearbeitet werden, obwohl ihr Nachweis für den OSK eine wesentliche Bereicherung bedeuten würde.

3.5.2. Bibliographische Berichte (BB) und Katalog der geisteswissenschaftlichen Fortschritts- und Übersichtsberichte (FB)

Neben der Führung des Osteuropa-Sammelkatalogs leistet die Abteilung durch die Auswertung osteuropäischer Bibliographien und wissenschaftlicher Fachzeitschriften regelmäßig Beiträge

a) zu den von der SB herausgegebenen Bibliographischen Berichten, einer laufend erscheinenden Bibliographie der Bibliographien, die aktuelle gedruckte Bibliographien aller Sprachen und Fächer verzeichnet, und
b) zu dem Katalog der geisteswissenschaftlichen Fortschritts- und Übersichtsberichte, der in Form von Zusammenfassungen

des jeweils letzten Forschungsstandes auf den einzelnen Wissensgebieten, verbunden mit ausführlichem bibliographischen Quellenmaterial, jedem Interessenten eine rasche Unterrichtung über das betreffende Wissenschaftsfach ermöglicht.

3.5.3. Europäische Bibliographie der Sowjet- und Osteuropastudien (EB)

Die EB, ein bibliographisches Gemeinschaftsunternehmen englischer, französischer und deutscher Bibliothekare, erscheint jährlich seit 1977 und weist geistes- und sozialwissenschaftliche Literatur aus der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Österreich und der Schweiz nach, soweit sie sich auf die n e u n kommunistischen Länder Osteuropas - Albanien, Bulgarien, Deutsche Demokratische Republik, Jugoslawien, Polen, Rumänien, Sowjetunion, Tschechoslowakei und Ungarn bezieht. Erfaßt werden Monographien und Zeitschriftenaufsätze, in Auswahl auch Zeitungsartikel und Rezensionen. Die Osteuropa-Abteilung der SBPK hat ab Band 3 die laufende Erfassung des deutschsprachigen Materials übernommen, d.h. es müssen in diesem Zusammenhang die Deutsche Bibliographie und 200 deutschsprachige Zeitschriften laufend durchgesehen und die einschlägigen Titel exzerpiert und systematisiert werden. Der deutsche Anteil an rumänienkundlicher Literatur lag bisher bei durchschnittlich 130 Titeln pro Jahr.

4. Schlußbemerkung

Am Schluß meiner Ausführungen möchte ich noch einmal betonen, daß unsere Abteilung im Rahmen ihrer finanziellen und personellen Möglichkeiten auch in Zukunft bemüht sein wird, die geschilderten Aufgaben und Tätigkeiten weiter zu verfolgen und nach Möglichkeit zu erweitern. Dabei sind wir für Anregungen aus Benutzerkreisen, vor allem aus dem Bereich der wissenschaftlichen Forschung und Lehre, dankbar und werden versuchen, diese zu berücksichtigen.

HĂRŢI MEDIEVALE DESPRE ŢĂRILE ROMÂNE PĂSTRATE LA BIBLIOTECA INSTITUTULUI ROMÂN DE CERCETĂRI DIN FREIBURG

de Iancu-Ioan A.BIDIAN

Mărturiile cartografice vin să întregească şi să completeze izvoarele istorice referitoare la permanenţa de locuire a poporului român pe teritoriul cuprins între Tisa, Dunăre, Marea Neagră şi Nistru.

Portulanele italiene din secolul al XIV-lea ale lui Giovanni da Carignano, Pietro Vesconte, Marin Sanudo, Angelino Dulcerto, fraţii Pizigani, deşi aduc date şi informaţii relativ puţine despre Ţările Române, reprezintă totuşi primele încercări de a ridica vălul uitării de pe această regiune geografică a Europei(1). Un pas înainte pe calea "redescoperirii" acestei zone se face în secolul următor, când alături de reprezentanţii şcolii italiene, ca Paolo Santini, Enrico Martello Germano, se dezvoltă şi scoala cartografică germană reprezentată prin Eberhard Etzlaub, Nicolaus Cusanus, Nicolaus Germanus(3). Acest nou avânt în domeniul cartografi-

1) DR.Marin Popescu-Spineni, România în istoria cartografiei până la 1600, Bucureşti, 1938, pp.72-76
2) Florio Banfi, I paesi romeni nei monumenti cartografici italiani del Rinascimento, în Buletinul Bibliotecii Române, Freiburg, vol.II (1954), pp.89-124 şi vol.III (1955/1956), pp. 129-198
3) Dr.Marin Popescu-Spineni, România..., pp.88-89

ei a fost determinat de o serie de imperative de ordin economic, politic sau pur ştiinţific. Dacă până în zorile secolului al XVI-lea hărţile maritime se bucuraseră de atenţia specialiştilor, aducându-li-se o serie de îmbunătăţiri, cele care redau uscatul nu au ţinut pasul cu această dezvoltare. In acest secol situaţia se va schimba în favoarea celor din urmă, în care timp se constată o mărire a interesului faţă de zona carpato-dunăreană, fapt determinat atât de situaţia politico-militară (expansiunea otomană în timpul lui Soliman Magnificul), cât şi de profundele controverse confesionale care au culminat cu reforma religioasă, fiecare din partidele în conflict încercând să atragă de partea lor populaţia românească. Stimulentele politico-religioase au dat impulsul şi au grăbit într'o bună măsură întocmirea şi perfecţionarea hărţilor ce redau această zonă geografică.

In cei peste 30 de ani de existenţă, Institutul Român de Cercetări din Freiburg a reuşit să adune un preţios material cartografic, ceea ce a permis înfiinţarea unei secţii speciale de hărţi şi atlase referitoare la teritoriile locuite de Români.

Vom încerca în acest studiu să prezentăm şi să încadrăm istoric acest material, deoarece o parte din el nu conţine nicio referire cronologică; de asemenea, dorim să arătăm în ce constă valoarea lui documentară, urmărind, pe cât posibil, procesul de perfecţionare a redării cartografice, ca o reflectare a cunoaşterii tot mai exacte a realităţii geografice.

Sub titlul de "Landtafel des Ungerlands, Polands,Reussen, Littaw, Walachei, Bulgarei" se păstrează o hartă care, probabil, a făcut parte din una din ediţiile lucrării lui Sebastian Münster (1489-1552), vestita "Geographia universalis", a cărei primă ediţie a apărut la Basel în 1544; în decurs de 100 de ani au apărut 24 ediţii (în limbile latină, germană, franceză, italiană)[4]. Autorul Cosmografiei s'a fo-

4) Dr.Marin Popescu-Spineni, Rumänien in den zweiten Hälfte des XVI Jahrhunderts, Jena, 1936, pp.20-22

losit în redactarea lucrării sale atât de operele unor autori antici: Ptolomeu, Pomponius Mela, Solinus, Appianus,cât şi de cele mai cunoscute lucrări istorice şi geografice ale epocii sale.

Harta ne dă o imagine foarte palidă a Ţărilor Române. Astfel, Transilvania este reprezentată ca fiind înconjurată de munţi străbătuţi de Olt şi Mureş şi având un singur oraş, Sibiul. Ţara Românească apare sub numele de Transalpina, cu două oraşe, Rebnac (Râmnic) şi Târgul de Floci. In Moldova, a cărei parte de sud e denumită Valachia, iar partea de nord Moldova, oraşele sunt mai numeroase: Galaţi, Bârlad, Huşi,Suceava, Orhei, Chilia, Cetatea Albă, iar în Dobrogea apare numai Babadagul. Localizarea lor este aproximativă şi uneori greşită, de ex., Râmnicul este plasat pe râul Ialomiţa.

De la vestitul geograf şi cartograf Gerhard Mercator (Krämer, 1512-1594) se află păstrate două hărţi: una intitulată "Transilvania", iar cealaltă "Walachia, Servia, Bulgaria, Romania". Mercator a avut meritul de a fi introdus în tehnica alcătuirii hărţilor scara crescândă spre poli, în proiecţie, şi desfăşurată cilindric, denumită după el "Proiecţia Mercator"[5]. Cele două hărţi amintite mai sus sunt reproduceri târzii după vestitul "Atlas sive Cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura, 1594"[6]: Harta Transilvaniei este însoţită de o descriere istorico-geografică. Astfel sunt înşirate produsele agricole, accentuându-se bogăţia în vin (Alba-Iulia, Aiud, Biertan), miere, fructe. Un loc aparte este consacrat bogăţiilor minerale(aur, argint, cupru, fier etc.). O deosebită importanţă este acordată descrierii principalelor oraşe din Transilvania, precum şi naţionalităţilor (Români, Saşi, Unguri etc.). In legendă, Mercator dă scara de proporţie în "Miliaria Germanica". Localităţile mai importante sunt reprezentate, în funcţie de mărimea lor, cu un singur sau cu trei turnuri de cetate, iar

5) H.Averdunk u. J.Müller-Reinhard, Gerhard Mercator und die Geographie unter seinen Nachkommen, Leipzig, 1914.
6) Dr.Marin Popescu-Spineni, România..., p.145.

cercul e folosit pentru localizarea satelor. O descriere amănunţită a hărţilor o găsim la Marin Popescu-Spineni(7).

De la Johann Sambucus, participant activ la viaţa umanistă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, ni s'a păstrat o hartă întitulată "Hanc ultra vel Transilvaniam, quae et pano Dacia, et Dacia Ripensis, vulgo Sibemburge dicitur, edidit Viennis A 1566 nobilis atque doctis Joes Sabucus Pannonius". Francez de origine, Sambucus s'a născut în 1531 la Tyrnau şi a murit în 1584 la Viena. A studiat medicina la Padova, unde obţine licenţa în 1555. In călătoriile sale prin diverse ţări a devenit un pasionat colecţionar de manuscrise şi alte obiecte care i-au deschis drumul spre studiul geografiei şi istoriei. Datorită cunoştinţelor sale ocupă postul de istoric al curţii în timpul lui Maximilian al II-lea şi a lui Rudolf al II-lea(8). Tipărirea acestei hărţi trebuie legată de evenimentele politice ce se desfăşurau în acel moment în Transilvania. Principele Ioan Sigismund Zapolya în încercarea de a-şi consolida tronul a promovat o politică de echilibru între Habsburgi şi Otomani; în acest scop a căutat o alianţă matrimonială care să-i sprijine politica autonomă. Din această cauză, căsătoria principelui a devenit o problemă de interes european. Căderea cetăţii Gyula în mâna Turcilor în anul 1566 a ascuţit interesul Habsburgilor asupra modului de rezolvare a problemei Transilvaniei. Pe această linie de informare şi de cunoaştere a Transilvaniei se poate înscrie şi editarea sus-amintitei hărţi. Prin această hartă, Sambucus a adus o serie de corectări celei întocmite de Wolfgang Lazius(9), care cuprindea o serie de greşeli. O descriere detaliată a ei o găsim la Popescu-Spineni(10), căreia do-

7) idem, ibidem, pp.147-150.
8) Windisch, Beytrag zur Lebensgeschichte des Johann Sambucus, în Ungarisch Magazin, I, Pressburg, 1781, pp.414-23.
9) Hauber, Versuch einer umständlichen Geschichte der Landkarten, Ulm, 1724, p.104.
10) Dr.Marin Popescu-Spineni, România ..., pp.132-133

rim să aducem anumite completări şi emendări. In regiunile unde populaţia românească nu era amestecată cu alte naţionalităţi, cum era de ex. ţinutul Năsăudului, Mărginimea sau Ţara Făgăraşului, Sambucus nu aminteşte denumirea satelor valahe, ci foloseşte denumirea generală de Villae Walachiae sau Blechisdörffer. Pentru oraşele principale foloseşte denumirea lor latină, germană sau maghiară: pentru Cluj, Clausenburg, Kolosvar etc. Trebue să atragem atenţia asupra faptului că unele localităţi sunt greşit redate: de ex., în loc de Freck (Avrig) - Feck; Talmesch (Tălmaciu) - Calmisch; Râmnic sau Râbnic (Râmnicul-Vâlcea) - Rednitz etc., iar unele zone geografice defectuos plasate, de ex. ţinutul Bistriţa-Năsăud în Vestul Transilvaniei etc. Şi în domeniul hidrografiei apar o serie de inexactităţi. Astfel, Mureşul curge de la Nord spre Sud, Oltul izvorăşte la o distanţă foarte mare de Mureş şi curge în Ţara Românească nu înspre Sud, ci înspre Sud-Est şi se varsă în Dunăre în apropiere de Dâmboviţa. In ciuda acestor erori de ordin topografic-hidrografic, rezultatul greutăţilor de informare şi documentare, această hartă demonstrează odată mai mult efortul făcut de diverşi oameni de ştiinţă pentru a reda cât mai exact posibil, realitatea geografică din această zonă a Europei.

Harta întitulată "Daciarum moesiarumque, vetus descriptio" a fost tipărită de Abraham Ortelius (1527-1598) în anul 1595, la cererea lui Ioannes Georgius de Werdenstein. Meritul lui Ortelius constă în faptul că el a strâns material cartografic editat până atunci şi l-a publicat in mari atlase, de ex. "Theatrum Orbis Terrarum", Antwerpen, 1570. Pentru regiunile locuite de Români el foloseşte hărţile lui J.Sambucus, W. Lazius, Joannes Honterus ş.a.(11), precum şi lucrările lui An-

11) Dr.Marin Popescu -Spineni, România în izvoare geografice şi cartografice, Bucureşti, 1978, pp.137 - 139 (de acum România în izvoare)..

tonio Bonfini, Stephanus Broderith, Pius II Piccolomini, Sebastian Münster etc. Pe harta Daciei şi Moesiei sunt indicate regiunile locuite de diferitele triburi dace: Cistobocii, Cacoensii, Cotensii, Ratacensii, Burii etc.,precum şi multe localităţi mai importante: Napoca, Porolissum, Apullum, Tapae, Sarmiseghetuza etc.; în Moldova: Patridava, Arcobadava, Sandava, Petrodava,,Utidava ş.a.; în Ţara Românească: Romula,Arcina, Amutrium, Pinum, Nentidava etc. Se găsesc specificate unele evenimente istorice: astfel, în dreptul râului Sargetium se dă explicaţia că sub albia lui Decebal îngropase tezaurul său, iar la Romula se aminteşte de mama lui Galerius (împărat roman, 292-311), originară din acest oraş.

De la Nicolas Sanson d'Abbeville (1600-1667), considerat drept părintele cartografiei franceze, care a funcţionat ca geograf al regelui Ludovic al XIII-lea, se află păstrată în colecţia Bibliotecii Române din Freiburg o hartă din anul 1665,purtând titlul "Cours du Danube, depuis Belgrade jusques au Pont Euxin, où sont d'un costé la Transilvanie, la Valaquie, la Moldavie, la Bessarabie et de l'autre la Bulgarie, la Romanie et partie de la Servie et de la Macedoine, tirées de divers autheurs par Sanson d'Abbev." După cum rezultă din analizarea hărţii, informaţiile de care dispunea Sanson referitoare la Transilvania erau mai bogate şi mai precise. Astfel, denumirile oraşelor importante sunt redate în latină, germană şi maghiară (de ex., Sibiu - Cibinum,, Hermanstat, Zeben), localităţile mai mici, numai în germană şi maghiară (de ex., Sighişoara - Segesperg, Segeswar: Hidrografia şi orografia sunt destul de exacte; nu acelaşi lucru se poate spune însă în privinţa Ţării Româneşti şi a Moldovei, unde se observă o lipsă serioasă a informaţiilor, fapt ce se manifestă fie prin absenţa denumirii unor râuri, fie prin redarea lor greşită(Lauvitza în loc de Ialomiţa), iar oraşul Brăila apare sub trei denumiri: Braila, Brailonum, Briolon,în trei locuri diferite. In genere, se poate afirma că ea nu reprezintă un progres faţă de hărţile germane din secolul anterior; totuşi, apariţia ei

ei în Franţa arată interesul cercurilor conducătoare franceze pentru această zonă geografică în momentul unei noi încercări otomane de a-şi extinde stăpânirea spre centrul Europei.

Un rol deosebit în desvoltarea cartografiei l-a jucat Johann Baptist Homann (1664-1724), de meserie notar, care datorită pasiunii sale pentru geografie a pus la Nürnberg bazele unei întreprinderi de executare a hărţilor. Ca o recunoaştere şi o încununare a muncii depuse în acest domeniu, Academia din Berlin îl alege membru al ei în anul 1715[12]. Din aceste ediţii ale lui Homann, Biblioteca Română din Freiburg posedă următoarele: a)"Principatus Transilvaniae in suas quasque nationes earumque sedes et regiones cum finitimis vicinorum Statuum provinciis accurate divisus". In cadrul legendei,printre alte explicaţii se află şi menţiunea că numai Saşii, Ungurii şi Secuii erau naţiuni recunoscute, în timp ce Românii, Grecii, Bulgarii şi Evreii nu se bucurau de "jus civitatis". Conform acestei lucrări cartografice, Transilvania era împărţită în 4 regiuni distincte, diferit colorate. Una din ele reprezintă "comitatus hungarorum" în care sunt incluse actualele judeţe Hunedoara, Alba, Cluj şi o parte din Bistriţa-Năsăud; altă zonă, "sedes siculorum", cuprinde actualele judeţe Covasna, Harghita si o parte din Mureş, iar cea de-a treia zonă, locuită de o importantă comunitate săsească, conţinea oraşele Sibiu, Mediaş, Sighişoara şi Bistriţa. Un loc aparte este acordat regiunii Braşovului şi Făgăraşului, care formează o entitate geografică aparte, nefiind inclusă în vreuna din cele trei zone sus-menţionate, ceea ce s'ar putea explica prin faptul că acest teritoriu, fiind ocupat mai târziu de către regatul maghiar, a rămas în afara zonelor atribuite celor 3 naţiuni recunoscute. Harta este foarte bine executată şi redă în mod corect atât cursul râurilor, cât şi amplasarea

12) J.Sandler,J.B. Homann,Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin, 1886

localităţilor. Alături de oraşe sunt trecute şi foarte multe sate cu denumirea lor exactă. Se face o deosebire între regiunea de munte şi cea de deal, iar în munţi sunt indicate principalele trecători spre Ţara Românească şi Moldova: Vâlcan, Turnu-Roşu, Bran, Timiş, Buzău, Oituz, Ghimeş etc.

b)Harta întitulată "Danubii fluminis (hic ab urbe Belgrado per Mare Nigrum usque Constantinopolim defluentis exhibiti) pars infima in qua Transylvania, Walachia, Moldavia, Bulgaria, Servia, Romania et Bessarabia cum vicinis regionibus ostendutur". Un lucru demn de remarcat este că editorul hărţii considera pe Moldoveni şi pe Munteni ca fiind un singur şi acelaşi popor şi din acest motiv cele două voievodate româneşti sunt trecute împreună sub denumirea de Valachia, specificându-se în acelaşi timp existenţa celor două formaţiuni politice - Principatus Valachiae şi Principatus Moldaviae. In ceea ce priveşte raialele aflate pe teritoriul ţărilor româneşti, ele sunt reprezentate pe o suprafaţă mult mai mare decât în realitate; astfel, în raiaua Turnu este cuprins şi oraşul Craiova. In legătură cu hidrografia, se poate aminti ca lucru deosebit faptul că Dunărea, după vărsare, îşi continuă drumul ca fluviu marin până în Strâmtori. Dacă în Transilvania sunt trecute foarte multe localităţi, în cele două ţări româneşti numărul lor se reduce la principalele târguri sau oraşe. In jurul Bucureştiului sunt indicate întinse suprafeţe ocupate de păduri, la fel ca şi în Moldova. Unele localităţi apar de mai multe ori în locuri diferite având acelaşi nume, ca de ex, Brăila, sau aceeaşi localitate apare în locuri diferite sub altă denumire, de ex. Constanţa - într'un loc ca Kiustende, iar în altul ca Tomiwar.

c)Ultima hartă care provine din atelierele lui Homann este întitulată "Fluviorum in Europa, principis Danubii cum adiacentibus regnis nec non totius Graeciae et Archipelagi novissima tabula", tipărită după 1716, Aşa cum rezultă din titlu, aceasta cuprinde o arie mai mare. Referitor la ţara noastră, nu aduce schimbări deosebite, totuşi poate fi amintit faptul că raialele nu mai sunt trecute, ci numai partea de sud a Basarabiei, ca făcând parte din Tartaria.

O altă hartă "Le cours du Danube depuis sa source jusqu'a ses embouchures. Dressé sur les mémoires les plus nouveaux du P.Coroneli et autres par le S. Sanson"" a fost editată în limba franceză folosindu-se lucrările vestitului geograf italian Marco Vicentio Coronelli (1650-1718). Aici sunt reproduse portretele principalelor personalităţi politice ale vremii. Inocenţiu al XII-lea (1691-1700), Maximilian Emanuel al Bavariei (1679-1726), Ian al III-lea Sobieţki (1629-1696), împăratul Leopold (1640-1705) şi fiul său Josif (1678-1711), în acel moment rege al Ungariei (din 1687). Deşi harta nu este datată, credem că a fost editată între 1691, anul urcării pe tronul pontifical al Papei Inocenţiu al XII-lea, şi 1696, anul morţii lui Sobieţki. In partea de jos sunt desenate 5 cetăţi, dintre care două se află pe teritoriul ţării noastre: Timişoara şi Oradea; în dreptul lor se dau explicaţii de ordin istoric sau geografic. In legătură cu Oradea apar următoarele date: incendiată de Tătari la 1242, cucerită de Turci în 1660, în oraş se află reşedinţa unei episcopii catolice etc. Despre Timişoara se aminteşte că a fost cucerită de Turci în anul 1551 şi că în momentul întocmirii hărţi era capitala raialei. Autorul hărţii împărtăşeşte convingerea învăţaţilor din vremea sa, după care Moldovenii şi Muntenii sunt unul şi acelaşi popor, deoarece foloseşte pentru Ţara Românească expresia "Moldavie appelée par d'autres Valaquie", iar pentru Moldova "Valaquie que d'autres nomment Moldavie".

O serie de inexactităţi vin să adumbrească părţile ei bune. Astfel vom da câteva exemple: teritoriul Ţării Româneşti se întinde spre Nord până aproape de Rădăuţi, despărţind Transilvania de Moldova, comitatul de Severin este plasat între Olt şi Dîmboviţa, munţii Carpaţi coboară până la Dunăre, atât de-a-lungul Oltului, cât şi a Ialomiţei, Siretului şi Prutului; munţii Cibinului sunt denumiţi după localitatea Michelsberg (Cisnădioara), ca munţii Sf.Mihail etc. In concluzie,

se poate spune această hartă nu atinge nivelul ediţiilor lui Homann, care apar cam în aceeaşi perioadă.

La Amsterdam, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea a luat fiinţă sub conducerea fraţilor Reiner şi Iosua Ottens o întreprindere care a desfăşurat o bogată activitate în domeniul cartografiei. Cei doi fraţi au strâns în jurul lor o seamă de cartografi bine pregătiţi, publicând în anul 1678 la Amsterdam un "Atlas" în 8 volume[13]. Din volumul 1 se păstrează o hartă întitulată "Principatus Valachiae, Moldaviae et Transylvaniae, divisus in singulares, populos cum finitimis regionibus", la întocmirea căruia au lucrat Gerardus şi Leonardus Valk. Graniţele celor trei ţări sunt redate destul de aproximativ, astfel unele localităţi sunt trecute în Transilvania, de ex. Siret, Neamţ, iar altele ca Trotuş, Bacău, Adjud, Vaslui, precum şi întreg teritoriul din partea de Sud între Siret şi Prut, cu excepţia Galaţilor, sunt trecute ca făcând parte din Ţara Românească. Transilvania este împărţită în comitate, specificându-se cărei populaţii i-a fost atribuit fiecare din acestea - Secuilor, Saşilor, Maghiarilor. Pentru ţinutul Ciceu şi Cetatea de Baltă, apare numele de Moldavi, fapt ce arată că tradiţia istorică în legătură cu apartenenţa acestor sate şi aşezări la Moldova era încă vie. O altă confuzie se face şi cu privire la prezenţa unor şiruri de munţi până la Dunăre în dreptul oraşelor Brăila şi Galaţi; şi referitor la hidrografie se pot aminti unele greşeli, de ex. apariţia acelui râu misterios "Teltz" sau Feltz" între Dâmboviţa şi Ialomiţa, lucru ce poate fi explicat prin folosirea unor hărţi mai vechi, unde acest râu apare deseori menţionat. Din cele arătate mai sus reiese clar că informaţiile erau incomplete şi greu de obţinut; aceasta a dus la folosirea unor ediţii mai vechi, ceea ce a avut drept urmare persistenţa unor erori de delimitare a graniţelor, de amplasare sau de denumire.

13) Dr.Marin Popescu-Spineni, România în izvoare..., p.158

De la unul din cei mai productivi cartografi francezi, Nicolas de Fer (1646-1720) ni s'a păstrat harta "Principauté de Transylvanie divisée en cinq nations, subdivisée en quartiers et comtez".(Tirée de divers mémoires et particulièrement de G.C. da Vignola par N. de Fer géographe de sa Majesté Catolique et de Monseigneur le Dauphin) 1705. Harta este însoţită şi de o scurtă notă geografică. Mai întâi se dă o explicaţie a termenului de "Transilvania", care ar deriva de la faptul că acest principat este înconjurat de păduri. După ce se înşiră vecinii Transilvaniei, în continuare se dau câteva date despre bogăţiile subsolului şi condiţiunile climaterice, precum şi despre popoarele care locuesc pe teritoriul ei, amintindu-se cele 5 naţiuni: Saşii, Secuii, Ungurii, Valahii şi Moldovenii.

Harta propriu zisă este împărţită în 5 culori diferite după criterii arbitrare. Teritoriul atribuit Ungurilor şi Saşilor este cel mai întins, fără a se arăta însă că aici locuesc şi Români. Ţinuturile atribuite Valahilor se află în Sud, în regiunea Haţegului şi în Vest, de-a-lungul Crişului Negru şi a Someşului. Moldovenilor li s'a atribuit un teritoriu mai restrâns, răspândit în patru locuri diferite: Cetatea de Baltă, Rodna, regiunea de la izvoarele Mureşului şi Tartroş (probabil Trotuş). Deşi atribuirea acestor teritorii populaţiei româneşti din Transilvania nu corespunde realităţii demografice din acel moment istoric, totuşi ea reprezintă un progres, o ieşire din tiparele de până atunci care treceau sub tăcere prezenţa populaţiei majoritare româneşti.

Tot de la începutul secolului al XVII-lea se păstrează o hartă ce poartă semnătura lui Christoph Weigel (1654-1725) întitulată "Danubius Ister cum dominio turcico in Europa et adjacentibus regionibus descriptus a fonte ad Ostia curante Christophor Weigelio Noriberg". Weigel a desfăşurat activitatea sa în oraşele Nürnberg şi Frankfurt, unde a tipărit atât cărţi, cât şi hărţi. Lucrarea sa asupra Dunării şi ţărilor învecinate nu reprezintă un progres faţă de cele similare ale contemporanilor săi. Şi aici apar unele erori prezente în alte ediţii

mai vechi, cum sunt spre exemplu: râul Teltz (între Dâmboviţa şi Olt), trasarea aproape fantezistă a graniţei Ţării Româneşti, mai ales la Nord până aproape de Suceava sau amplasarea oraşului Brăila atât în Basarabia, cât şi în Moldova şi sub denumirea Brialo şi în Ţara Românească. Ca şi confuzia ce se face între Moldova şi Valahia etc. Aceasta arată că mulţi editori îşi luaseră obiceiul de a reproduce pur şi simplu lucrările mai vechi fără a-şi da osteneala să le studieze critic şi să le pună de acord cu noile progrese ale ştiinţei din acea epocă.

La începutul secolului al XVIII-lea conflictele armate din Sud-Estul Europei au determinat o intensificare a tipăririi hărţilor având ca temă această zonă. Aceasta face ca Ţările Române să apară în hărţile generale sau speciale mai des decât înainte. Printre acestea poate fi amintită harta lui Mathaeus Seutter, cu titlul "Transilvania Moldaviae, Walachiae, Bulgariae nova et accurata deliniatio. Magnam partem hodierni theatri bellici ob oculos ponens, opera et sumtibus Matthaei Seutteri", cu o vignetă formată din butoaie, fructe, tunuri, steaguri şi un vultur încoronat. Se face distincţie între oraşele mari, mici şi celelalte localităţi. Din analiza acestei lucrări se poate constata că Seutter şi-a dat osteneala să corecteze greşelile apărute la înaintaşii lui, de ex., graniţele Ţării Româneşti spre Nord. De asemenea, pe lângă denumirile germane sau latine ale unor râuri, el trece şi numele lor românesc, de ex., râul Olt, iar numele unor localităţi sunt scrise în fonetica românească: Buchuresti, Tsiganesti, Dragomiresti etc. Deşi mai persistă unele erori, totuşi se poate afirma, fără a se greşi, că aici se vădeşte un progres, atât prin conţinut, cât şi prin forma de redare.

Intreprinderea înfiinţată de J.Homann la Nürnberg îşi continuă activitatea şi în secolul al XVIII-lea prin urmaşii săi.

Aici îşi tipăreşte la 1766 August Gottlob harta regiunii Dunării întitulată "Totius Danubiis cum adjacentibus regnis nec non totius Graeciae et archipelagi novissima Tabula

ex recentissimis subsidiis concinnata et ad leges projectionis stereographicae legitimae reducta ab Augusto Gottlob Bohemio". Aici se poate observa strădania de a se evita greşelile înaintaşilor printr'o informare cât mai amănunţită, lucru facilitat şi de faptul că începuseră să fiinţeze societăţi de cosmografie, centre importante de documentare. In domeniul hidrografic se dau numele unor râuri mai mici, de ex. Târnava Mică şi Mare. Izvoarele principalelor râuri sunt bine localizate, de ex. Oltul şi Mureşul, iar cursul lor este de asemenea corect redat. Partea de Nord-Vest a Moldovei apare sub numele de Bucovina, iar partea de sud, Bugeacul, ca Basarabia; teritoriul raialelor Turnu şi Brăila sunt delimitate mai exact ca mai înainte.

In secolul al XVIII-lea Ţările Române devin teatrul de luptă al marilor puteri. Drept urmare, apar din ce în ce mai des hărţi ce descriu operaţiunile militare din această zonă. Una din ele este şi "Karte der sämmtlichen Kriegen vorfaelle bey den vereignigten Oestreichisch-Russischen und Türkischen Armeen in Jahr 1788. Nach den besten Karten, Zeichnungen und den Wienerhofberichten herausgegeben von C.Weigel und Schneider in Nürnberg im Jahre 1790".

Aici se dau informaţii interesante despre mişcarea trupelor otomane, austriece şi ruseşti, precum şi despre ciocnirile şi bătăliile ce au avut loc între părţile în conflict. Trupele ruseşti au pătruns în Moldova până la Iaşi şi Hotin, iar Austriecii pătrund în Moldova ocupând mai multe oraşe, printre care Botoşani, Roman, Bacău. In Ţara Românească oastea austriacă nu a făcut mari progrese, succesele ei limitându-se la cucerirea unor mânăstiri ca Sinaia, Cozia, Tismana. Harta trasează de asemenea itinerariile folosite de armata otomană-română de sub conducerea voievodului Nicolae Mavrocordat pentru oprirea înaintării armatelor imperiale în Ţara Românească, precum şi ciocnirile dintre beligeranţi în Moldova, unde balanţa militară începuse să încline în favoarea Ruşilor, ca urmare a trecerii lui Alexandru Ipsilanti, Domnul

Moldovei în tabăra anti-otomană. Harta este de un real folos tuturor acelora care studiază desfăşurarea războiului din 1787-1792, încheiat prin pacea de la Iaşi, în urma căreia graniţa dintre Moldova şi Rusia se stabileşte la Nistru.

In încheiere, prezentăm hărţile ale căror autor este vestitul cartograf vienez Franz Johann Joseph von Reilly, păstrate la Biblioteca Română din Freiburg. Ele fac parte din volumul I al Atlasului (planşele sunt numerotate de la 1 la 91), publicate în 1789. Pe harta care poartă nr.9, cu titlul "Des Fürstenthums Moldau- noerdliche haelfte" sunt reprezentate teritoriile ce aparţineau ţinuturilor Iaşi, Hârlău, Dorohoi, Lăpuşna, Orhei, Soroca şi Hotin. Harta ne oferă interesante detalii în legătură cu luptele din sec.al XVIII--lea. In dreptul oraşului Soroca se dă anul 1769, în dreptul oraşului Iaşi se dau anii în care au avut loc lupte: 1739, 1769, 1788. Cealaltă hartă, nr.10, întitulată "Des Fürstenthums Moldau - südliche haelfte" cuprinde ţinuturile Neamţ, Roman, Bacău, Vaslui, Tutova, Tecuci, iar peste Prut, Fălciu, Kahul. Ambele hărţi sunt lucrate cu grijă şi cu competenţă, vădind un real progres faţă de hărţile anterioare. Cursul râurilor sunt redate exact, cu toţi afluenţii lor. Localităţile, ca amplasare şi denumire, corespund şi ele realităţii geografice. Graniţele Moldovei sunt redate, de asemenea, corect.

In prezentarea fondului cartografic ne oprim la piesele de la sfârşitul sec. al XVIII-lea, deoarece sec. al XIX-lea reprezintă un salt calitativ în acest domeniu. De la început ne-am propus să nu zăbovim prea îndelungat asupra unui izvor cartografic, scopul nostru fiind doar prezentarea şi descrierea caracteristicilor fiecăreia din ele, precum şi semnalarea unor hărţi ce nu apar în lucrările ştiinţifice româneşti publicate până în prezent (cum e cazul hărţii lui Cristophor Weigel). Am dori ca acest articol de informare să fie de folos tuturor celor care se interesează de soarta poporului român în decursul veacurilor şi care prin munca lor de cercetare vor putea valorifica în lucrările lor acest tezaur păstrat în colecţiile Institutului Român de Cercetări din Freiburg.

292